



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Это цифровая копия книги, хранящейся для итомков на библиотечных полках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иередает в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохраняются все иометки, иримечания и другие заиси, существующие в оригинальном издании, как наиминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредирияли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заирсы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.

Мы разработали иrogramму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заирсы.

Не отиравляйте в систему Google автоматические заирсы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического распознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.

В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доилнительные материалы ири иомощи иrogramмы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.

Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих определить, можно ли в определенном случае исиользовать определенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает и пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск и этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com>

STANFORD
LIBRARIES

ИСТИЦИЗМЪ

ВЪ

НАУКѢ.

СЕВЕРНЫЙ
БИБЛИОТЕЧНЫЙ

ГМЕНИДНТСИМ

48

Ф И В А Н

МИСТИЦИЗМЪ

ВЪ

НАУКЪ

Б. ЧИЧЕРИНА.

МОСКВА.

Тип. Мартынова и К° (бывш Грачева и К°). на Тверской ул., д. Хомяковы къ.
1880.



МИСТИЦИЗМЪ ВЪ НАУКѦ.

ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА: КРИТИКА ОТВЛЧЕННЫХЪ НАЧАЛЬ.

Предлагаемое читателю разсуждение не имѣть цѣлью всестороннее изслѣдованіе вопроса о мистицизмѣ въ наукѣ. Оно представляеть не болѣе какъ разборъ недавно появившагося сочиненія г. Соловьевъ, котораго заглавіе означено выше.

Читатель, можетъ быть, спросить: зачѣмъ нуженъ такой длинный и подробный разборъ? Развѣ книга г. Соловьевъ составляетъ небывалое явленіе, пролагающее знанію новые пути? Или она представляеть научную обработку болѣе или менѣе распространенныхъ въ обществѣ мыслей, которыхъ именно вслѣдствіе своей популярности требуютъ опроверженій?

Ни то, ни другое. Мнѣнія г. Соловьевъ принадлежать исключительно ему и едва ли когданибудь обрѣтутъ многочисленныхъ приверженцевъ. Они составляютъ плодъ самостоятельной мысли, но мы не думаемъ, чтобы они пролагали знанію новые пути, а убѣждены, напротивъ, что ими указывается такой путь, по которому не надобно слѣдоватъ.

Тъмъ не менѣе эта книга не должна пройти незамѣченою. Прежде всего, она свидѣтельствуетъ о пробужденіи въ русскомъ обществѣ философской мысли, и въ этомъ отношеніи уже составляется отрадное явленіе въ русской литературѣ. Она свидѣтельствуетъ и о философскихъ способностяхъ автора. Вмѣсто ограниченного невѣжества позитивистовъ, вмѣсто того хаоса, который столь часто господствуетъ въ умахъ людей, не прошедшихъ чрезъ философскую школу, мы находимъ здѣсь широкое пониманіе высшихъ задачъ человѣческаго ума, умѣніе обращаться съ отвлеченными вопросами, наконецъ обдуманное, хотя, можетъ быть, и не совсѣмъ еще созрѣвшее воззрѣніе на міръ и на жизнь. Г. Соловьевъ очевидно принадлежитъ къ разряду недюжинныхъ умовъ. Говоря съ нимъ, приходится не обличать, а разсуждать. Въ особенности при бѣдности русской философской литературы, при совершенномъ почти отсутствіи у насъ дѣльной критики, нельзя не воспользоваться этой книгою, для того чтобы совокупными силами постараться выяснить затронутые въ ней вопросы, имѣющіе существенную важность, какъ въ теоріи, такъ и для практики.

Есть и другая сторона дѣла, которой не слѣдуетъ упускать изъ виду. Выводы г. Соловьева своею парадоксальностью могутъ напугать многихъ и обратиться въ оружіе противъ самой философіи, какъ науки. Извѣстно пренебреженіе, въ которомъ находится нынѣ философія. Многіе не хотятъ даже признать за нею значенія науки, предоставляемя это название исключительно опытному знанію. Чтобы побѣдить этотъ предразсудокъ, необходимо указать, съ одной стороны, на чисто научные пріёмы философской мысли, съ другой стороны на то, что ся выводы подтверждаются фактическими данными, которыя отъ нея только получаютъ настоящее свое объясненіе. Если же философъ даетъ намъ выводы, которые не оправдываются логикою и идутъ наперекоръ фактамъ, то онъ подрываетъ собственное дѣло. Вмѣсто того чтобы привлекать, онъ отталкиваетъ. Онъ даетъ оружіе

противъ самого себя. Задача критики, въ этомъ случаѣ, заключается въ томъ, чтобы указать на эти недостатки и отдать чисто личные мнѣнія автора отъ того, что можетъ быть допущено строгою наукой. Философія не должна страдать за неосмотрительность своихъ поклонниковъ. При такой только научной оцѣнкѣ, пробужденіе въ обществѣ философской мысли можетъ повести къ плодотворнымъ результатамъ.

Нужно ли прибавлять, что у насъ, при слабости нашего научного развитія, такая критическая оцѣнка вдвойнѣ необходима? Чѣмъ неожиданѣе растеніе, тѣмъ тщательнѣе слѣдуетъ его предохранять отъ всего, что можетъ дать ему неправильный ростъ. Поэтому мы заранѣе просимъ извиненія у г. Соловьевъ, если некоторыя наши сужденія покажутся ему слишкомъ рѣзкими. Смѣемъ увѣрить его, что мы ничего не имѣемъ въ виду, кромѣ чистаго интереса науки, и ничего бы такъ не желали, какъ прийти къ соглашенію на счетъ коренныхъ требованій философскаго мышленія.

I.

ОВЩІЯ ОСНОВАННЯ.

Нельзя не сочувствовать той цѣли, которую полагаетъ себѣ г. Соловьевъ въ своемъ изслѣдованіи. Она достойна философа и обнимаетъ высшіе вопросы, какіе могутъ представляться человѣческому уму. Эта цѣль состоить въ томъ, чтобы путемъ критики одностороннихъ началъ содѣйствовать достижению того великаго синтеза, къ которому идетъ человѣчество, осуществленію положительного всеединства въ жизни, знаніи и творчествѣ.

Поставленіе такой задачи вызывается самыми потребностями времени. Повсюду начинаетъ проявляться стремленіе къ объединенію знанія, и въ естественныхъ наукахъ, и въ областій наукъ общественныхъ. Изслѣдованіе частностей не удовлетворяетъ пытливости человѣческаго ума и еще менѣе можетъ удовлетворить высшимъ потребностямъ человѣческой души. Разумъ, по своей природѣ, стремится къ единству, а жизнь требуетъ отъ науки руководящихъ началъ. Настала пора свести къ общему итогу работу предшествующихъ поколѣній. Даже на почвѣ опыта знанія возникаютъ системы, имѣющія цѣлью привести къ общимъ началамъ все познаваемое человѣчество.

въкомъ. Но опытное знаніе не въ состояніи исполнить подобной задачи. Опытъ исходить отъ частностей и вращается въ области частностей, а для того чтобы дойти до началъ, способныхъ объединить знаніе, необходимо отъ частнаго возвыситься къ общему, отъ относительного къ абсолютному. Какъ скоро мы признаемъ абсолютное непознаваемъ, такъ мы должны отказаться отъ объединенія знанія и отъ пониманія смысла явлений. Предстоящая современному поколѣнію задача можетъ быть совершена не опытомъ, а единственно философіею. Волею или неволею приходится приняться за работу, которая временно оставалась въ пренебреженіи. Прерванная нить философскаго преданія должна возстановиться; одностороннее направлѣніе должно уступить мѣсто болѣе полному и широкому развитію мысли.

Г. Соловьевъ ставитъ эту задачу въ самомъ обширномъ ея значеніи. Онъ ищетъ объединенія не только знанія, но также жизни и творчества. Онъ прямо идетъ къ всеединству. Если говорить о высшемъ идеалѣ всего человѣческаго развитія, то конечно съ такою постановкою нельзя не согласиться: мы должны знать, къ чему мы стремимся. Но вопросъ состоить въ томъ: что такое всеединство и какимъ образомъ къ нему идти?

Всеединство можетъ быть понято или какъ высшее соглашеніе всѣхъ частныхъ сферъ и элементовъ бытія, или какъ начало, поглощающее въ себѣ все частное, не допускающее самостоятельнаго его существованія. Въ первомъ случаѣ, всеединство будетъ для насъ конечною цѣлью, къ которой мы должны идти, отправляясь отъ частныхъ элементовъ, восполняя одинъ другимъ, и такимъ образомъ постепенно восходя отъ низшей ступени къ высшей, до тѣхъ поръ пока мы не достигнемъ полной гармоніи бытія, на сколько это доступно человѣческимъ силамъ. Во второмъ случаѣ частные элементы будуть служить намъ исходною точкою не съ положительной, а съ

отрицательной стороны. Мы обратимся къ нимъ съ критикою, отвергая самостоятельное ихъ значение, и требуя отъ нихъ возвращенія къ тому источнику, отъ которого они произошли.

Къ которому изъ этихъ двухъ возврѣній склоняется г. Соловьевъ? Если судить по намѣренію, то нѣть сомнѣнія, что къ первому. Онъ возвастаетъ противъ средневѣковыхъ возврѣній, насищенно подчинявшихъ свѣтскую область религиозному началу. Онъ требуетъ свободной теократіи, свободной теософіи, свободной таургіи. А гдѣ есть свобода, тамъ есть самостоятельный источникъ жизни. Свободенъ тотъ, кто самъ въ себѣ носить начало своихъ дѣйствій. Такова, по крайней мѣрѣ, единственная свобода достойная этого имени, свобода зрѣлага-го мужа, который знаетъ, чего хочетъ, признаеть только то, въ чемъ онъ самъ убѣдился, и дѣйствовать на основаніи своихъ убѣждений. Но пожалуй, можно свободою назвать и страдательное влечеіе католической женщины, которая, сознавая свою немощь, добровольно предаетъ свой умъ и свою совѣсть въ руки исповѣдника іезуита. Конечно, не этой свободы хотеть г. Соловьевъ; а между тѣмъ, вся его критика направлена къ тому, чтобы частныхъ начала, сознавая полную свою нес-остоятельность, подчинились общей основѣ, отъ которой они оторвались и которая одна можетъ дать имъ истинное содер-жаніе и верховный законъ.

Что такова именно точка зреінія г. Соловьева, явствуетъ изъ самыхъ первыхъ его опредѣленій, относительно которыхъ мы считаемъ нужнымъ сдѣлать предварительно одно общее за-мѣчаніе.

Въ философскихъ опредѣленіяхъ, также какъ и въ мате-матическихъ, требуются два существенныхъ качества: точность и основательность. Надобно, чтобы признаки были ясно обоз-начены и чтобы они сооѣтствовали предмету. Необходимо также знать, откуда авторъ ихъ взялъ, и почему онъ при-знаеть именно это, а не другое. Иначе мы получимъ только

произвольных определений, изъ которыхъ ровно ничего нельзя вывести. Слѣдя за научному пути, авторъ не можетъ ссыльаться и на то, что онъ свое положеніе доказать впослѣдствіи. Определеніе, изъ которого дѣлается выводъ, должно быть предварительно доказано. Математикъ отправляется отъ аксиомъ и определеній совершенно очевидныхъ; тоже долженъ дѣлать и философъ. Пренебреженіе въ этому правилу въ значительной степени содѣствовало тому, что публика потеряла довѣріе къ философіи. Въ настоящее время въ особенности, когда отрицается самое научное значение философіи, когда необходимо утвердить ее на непоколебимыхъ основахъ, для того

О чтобы возвратить ей власть надъ умами, требование точности и основательности вдвойнѣ обязательно. Къ сожалѣнію, г. Соловьевъ грызть противъ него, начиная съ первыхъ же страницъ своего изслѣдованія.

«Обозрѣвая всю совокупность принциповъ, опредѣявшихъ и опредѣляющихъ человѣческое сознаніе, говорить г. Соловьевъ, легко видѣть, что они принадлежать къ двумъ главнымъ родамъ. Первый родъ составляютъ такія начала, которымъ являются для сознанія какъ готовыя, уже данные, существенно независимыя отъ разума, принимаются слѣдовательно въroy, а не разумными изслѣдованиемъ, и отношеніе къ нимъ личнаго сознанія есть первоначально и преимущественно пассивное. Такъ какъ этими началами опредѣляется первое, субстанціальное содержаніе человѣческаго сознанія, и они непосредственно оказываютъ положительную силу надъ этимъ сознаніемъ, то я называю ихъ положительными или субстанціальными; это есть самое общее и широкое ихъ обозначеніе. Принципы второго рода не являются уже какъ данными и прямо несомнѣнныя для сознанія, а происходятъ, напротивъ, когда личное сознаніе, отрицательно относясь ко всему непосредственно данному и преимущественно къ первымъ, положительнымъ началамъ, слѣдовательно освободившись отъ ихъ

власти и потерявъ въ нихъ вѣру, стремится путемъ разумнаго изслѣдованія всѣхъ міровыхъ отношеній установить известные общія положенія или нормы необходимо отвлеченнаго свойства; полученные такимъ способомъ принципы, къ которымъ личное сознаніе находится преимущественно въ активномъ отношеніи, такъ какъ они суть вообще лишь результаты собственной дискурсивной дѣятельности этого сознанія, я называю отвлечеными или отрицательными» (стр. 9—10).

Къ такимъ отвлеченнымъ или отрицательнымъ началамъ г. Соловьевъ относитъ съ одной стороны опытъ, дающій материальную или содержаніе науки, съ другой стороны умозрѣніе, развивающее чистую форму познанія.

Далѣе г. Соловьевъ говоритъ, что положительныя начала тогда только могутъ имѣть силу надъ умами, когда за ними признается непосредственно сверхчеловѣческое происхожденіе, вслѣдствіе чего они имѣютъ необходимо религіозный характеръ. Кромѣ того, они способны овладѣть всѣмъ человѣкомъ и цѣльными народными массами, и съдовательно воплощаться въ дѣйствительной жизни, почему имѣть преимущественно принадлежитъ жизненный характеръ. Отрицательные начала, напротивъ, лишены высшей санкціи; по своему отвлеченому характеру, они не могутъ соотвѣтствовать всѣмъ жизненнымъ потребностямъ цѣльного человѣческаго духа, а по своему происхожденію, какъ продукты разсудочной дѣятельности человѣка, они не могутъ имѣть дѣйствительной силы и верховной власти надъ его сознаніемъ и волею, а потому эти принципы являются только какъ безсильныя и бесплотныя тѣни живыхъ идей, не могущія воплотиться въ дѣйствительной жизни и ограниченными стѣнами ученыхъ кабинетовъ и школъ. (стр. 10—11).

Такова сдѣланная г. Соловьевымъ характеристика двойкаго рода началъ, управляющихъ человѣческимъ сознаніемъ, религіозныхъ и научныхъ. Мы узнаемъ здѣсь знакомыя черты

различныхъ учений, какъ иноzemныхъ, такъ и доморощенныхъ. Когда Шеллингъ, въ позднейшую эпоху своей дѣятельности, хотѣлъ опровергнуть философию Гегеля, онъ называлъ ее отрицательною, а свою положительную. Но въ сущности, учение Гегеля нисколько не было болѣе отрицательнымъ, нежели умозрительные выводы Шеллинга. Разница между ними заключалась въ томъ, что Гегель дѣлалъ свои выводы діалектическимъ путемъ, то есть, съ помощью научнаго пріема, а Шеллингъ дѣлалъ ихъ просто, безъ всякаго научнаго пріема, отчего они, разумѣется, не приобрѣтали болѣе положительного характера. Эпитетъ отрицательный былъ пущенъ въ ходъ единствено за тѣмъ, чтобы набросить тѣнь на ненавистнаго соперника. Точно также и въ терминологіи г. Соловьевъ этотъ эпитетъ обозначаетъ не столько свойство самаго предмета, сколько отрицательное отношеніе къ нему автора. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли называть научныя начала отрицательными, потому только что наука не принимаетъ на вѣру все непосредственно данное? Въ такомъ случаѣ слѣдуетъ астрономію признать отрицательною наукой, ибо она отвергаетъ то, что представляется очевиднымъ непосредственному чувству, именно, что солнце встаетъ и садится, а утверждается, что кажущееся намъ явленіе происходитъ отъ движенія земли около солнца, движенія недоступнаго непосредственному чувству, и открывашагося намъ единственно путемъ научнаго изслѣдованія. Въ этомъ смыслѣ всякое движеніе впередъ будетъ отрицаніемъ, ибо невозможно перейти на новое мѣсто, не покинувъ прежняго. Даже въ чисто религіозной области мы должны будемъ называть христіанство отрицательною религіею, потому только что оно отрицало язычество. Очевидно, что слѣдя этой терминологіи, мы доходимъ до нелѣпости. Существенный признакъ предмета долженъ обозначать его положительную сущность, а не чисто вѣтвьшнее его отношеніе къ другимъ, и тѣмъ ме-

нъе такое отношение, которое одинаково прилагается ко всему на свѣтѣ.

Всякое изслѣдованіе, даже всякое мышленіе о какомъ-либо предметѣ непремѣнно предполагаетъ отвлеченіе, ибо предметъ, для того чтобы быть мыслимымъ, долженъ быть отдѣленъ отъ другихъ, отдѣленіе же, или отвлеченіе, неизбѣжно заключаетъ въ себѣ отрицаніе. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, чтобы то, что мы отдѣляемъ,透过 to самое дѣлалось отрицательнымъ. Напротивъ, мы только этимъ путемъ можемъ изслѣдовать положительную сущность объекта. Даже когда мы умственное разлагаю предметъ, беремъ только известную его сторону или свойство, откидывая остальные, мы все-таки получаемъ положительные, а не отрицательные результаты. Иначе мы должны бы были считать математику чисто отрицательной наукой, между тѣмъ какъ она содержитъ въ себѣ совершенно положительные истины.

Въ особенности отвлеченіе необходимо, когда мы отъ частнаго восходимъ къ общему, отъ явлений къ началамъ. Чѣмъ выше мы идемъ, тѣмъ отвлеченнѣе становится наше мышленіе, ибо тѣмъ болѣе мы должны откидывать частностей. Держась терминологіи г. Соловьевъ, слѣдовало бы скорѣе религію называть отрицательнымъ началомъ, нежели опытъ, ибо религія, вопреки мнѣнію г. Соловьевъ, не дается намъ непосредственно. Она требуетъ, напротивъ, весьма значительной способности къ отвлечению. Непосредственно даются человѣку вѣшнія явленія. Это признаетъ не только опытная наука, но и самая умозрительная философія. Фихте, какъ известно, все выводилъ изъ чисто субъективнаго сознанія; однако и по его учению, первое дѣйствіе сознанія есть положеніе объекта, и затѣмъ уже происходитъ возвращеніе къ себѣ, какъ субъекту. Послѣднее производится рефлексіею, первое же совершается непосредственнымъ актомъ, въ второмъ субъектъ, еще не сознавая себя, представляется страдательнымъ. Точно также и Гегель

свою феноменологию духа начинает съ непосредственно данныхъ, чувственныхъ представлений. Самосознаніе, по общему признанію, является позднѣе; религіозное же сознаніе, какъ высшая связь виѣшняго и внутренняго міра, можетъ быть только завершеніемъ всего процесса. Оно предполагаетъ не только противоположныхъ субъекта и объекта, но и сознаніе высшаго ихъ единства, которое получается отвлечениемъ отъ обоихъ. Конечно, предметъ религіознаго сознанія, абсолютное, или субъектъ-объектъ, существуетъ прежде противоположенія этихъ двухъ началь; но какъ предшествующее противоположенію, оно существуетъ виѣ сознанія. Сознаніе же начинается съ противоположеній, и путемъ рефлексіи, отъ объекта къ субъекту и отъ субъекта къ объекту, доходить наконецъ до высшаго ихъ единства.

Что это именно такъ происходит въ дѣйствительности, въ этомъ каждый можетъ удостовѣриться, наблюдая дѣтей, которыхъ сознаніе начинается съ объективныхъ представлений, за-тѣмъ переходитъ къ своему я, и уже гораздо позднѣе приходитъ къ религіознымъ понятіямъ, не смотря на то, что эти понятія внушаются дѣтямъ съ самыхъ раннихъ поръ. Пока мысль не окрѣпла и не привыкла, отрѣшаясь отъ видимаго, восходить къ внутреннему представлению невидимаго, всѣ религіозныя дѣйствія, которымъ учать ребенка, остаются для него пустыми словами.

Г. Соловьевъ раздѣляетъ религіозныя начала на мистическія и традиціонныя (стр. 15). Сознаніе дѣтей, которымъ родители внушаютъ религіозныя понятія, относится, разумѣется, къ послѣдней категоріи. Но традиціонныя начала, какъ признаетъ, повидимому, и г. Соловьевъ, предполагаютъ мистическія, основанныя на непосредственномъ воспріятіи, ибо передача другому предполагаетъ предшествующее личное воспріятіе. Между тѣмъ, мистическое созерцаніе божественныхъ вещей, по выражению г. Соловьева, требуетъ такого углубле-

нія въ себя и такого отрѣшения отъ виѣшняго міра и отъ всякаго частнаго бытія, которое доступно лишь весьма немногимъ, способнымъ къ высшему отвлечению. При непосредственныхъ данныхъ остаются въ своемъ сознаніи животныя; но по этому самому они не имѣютъ ни философіи, ни религіи. Человѣкъ же есть существо мыслящее и религіозное, именно въ силу своей способности къ отвлечению.

Надобно полагать, что г. Соловьевъ имѣеть на этотъ счетъ совершенно иныхъ понятія; иначе онъ не отнесъ бы религіи къ непосредственнымъ началамъ человѣческой жизни. Но такъ какъ онъ въ настоящемъ сочиненіи не объясняетъ существа религіи, то его взгляды остаются неизвѣстны читателю. Г. Соловьевъ довольствуется утвержденіемъ, что таковъ именно характеръ религіозныхъ началъ, прибавляя, что это «легко видѣть» (стр. 9). Въ дѣйствительности же, видѣть это вовсе не легко, а позволительно думать совершенно противоположное. Нѣть сомнѣнія, что религіозный синтезъ составляетъ первое цѣльное міросозерцаніе человѣка; это — исторический фактъ, признанный всѣми. Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы этотъ синтезъ былъ непосредственно данный, и чтобы всѣ другія начала имѣли характеръ отрицательный. Синтетическое, цѣльное міросозерцаніе не есть первое, что по естественнымъ законамъ представляется человѣку: напротивъ, оно предполагаетъ уже значительное развитіе и весьма сильную способность къ отвлечению.

Столь же мало можно согласиться и съ другимъ признакомъ, которымъ г. Соловьевъ обозначаетъ противоположность религіозныхъ и научныхъ началъ, признавая за первыми характеръ жизненный, а за вторыми школьній. И тутъ въ объясненіяхъ г. Соловьева мы встрѣчаемъ эпитеты, заимствованные у другихъ писателей и весьма неточно обозначающіе предметъ, о которомъ идетъ рѣчь. Г. Соловьевъ утверждаетъ, что отвлеченные начала не отвѣчаютъ всѣмъ жизненнымъ потребностямъ

цѣльного человѣческаго духа, и какъ продуктъ разсудочной дѣятельности самого человѣка, не могутъ имѣть дѣйствительной силы надъ его сознаніемъ и волею. Читатели, знакомые съ сочиненіями славянофиловъ, знаютъ, откуда взяты эти выраженія. Эпитетъ разсудочный употребленъ былъ Кирѣевскимъ для обозначенія низшаго характера западно-европейской философіи, а самъ Кирѣевскій заимствовалъ его у Якоби, который признавалъ за разумъ только способность идти отъ частнаго къ частному, или отъ условнаго къ условному, приписывая одной вѣрѣ силу познавать безусловное. Но послѣдующая философія блестательнымъ образомъ опровергла этотъ взглядъ. Оказалось, что высшая умственная способность, разумъ (*die Vernunft*), способность идей, заключается именно въ познаніи безусловнаго. Въ отличие отъ низшаго, разсудочнаго познанія, это высшее познаніе было названо спекулятивнымъ. Какого рода результаты оно дало у нѣмецкихъ мыслителей, это—другой вопросъ, о которомъ можно спорить. Но невозможно утверждать, что эта способность не существуетъ и ограничивать человѣческий умъ одною разсудочною дѣятельностью, съ тѣмъ чтобы съ помощью невѣрнаго эпитета набросить тѣнь на предметъ. Еще менѣе возможно утверждать, что продукты этой разсудочной дѣятельности не имѣютъ власти надъ сознаніемъ и волею человѣка, какъ будто люди никогда не умирали за свои убѣжденія, и цѣлые народы не кидались въ бой на жизнь и на смерть за то, что г. Соловьевъ называетъ отвлеченными началами.

Читая г. Соловьева, можно подумать, что имѣть жизненное значеніе и двигать людьми способны только начала, отвѣщающія совокупнымъ потребностямъ цѣльного человѣческаго духа. Эпитетъ цѣльный опять заимствованъ у славянофиловъ, которые, въ свою очередь, почерпнули его у нѣмецкихъ писателей богословской школы. Но этотъ смутный терминъ никогда не служилъ ни къ чему, кроме затмѣнія понятій. Если подъ имѣніемъ цѣльного человѣка, или цѣльного человѣческаго духа, раз-

уметь полную гармонию всѣхъ силъ и способностей, то это— высшій идеалъ, къ которому стремится человѣческий родъ. Но если мы этотъ идеалъ примемъ за безусловную норму и будемъ прилагать ее къ дѣйствительности, то вся человѣческая жизнь представится намъ въ искаженномъ видѣ. Въ дѣйствительности, человѣкъ всегда раздирается и раздирается многообразными стремленіями, которыхъ соглашеніе рѣдко кому удастся, и это неизбѣжно будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока существуетъ движеніе впередъ, пока происходитъ борьба между старымъ и новымъ, между одними началами и другими. Одностороннія направленія и борьба составляютъ необходимый элементъ человѣческаго развитія; этимъ наполняется исторія. Какимъ же образомъ возможно утверждать, что власть надъ умами имѣютъ только начала, отвѣчающія совокупнымъ потребностямъ цѣльнаго человѣческаго духа? Скорѣе можно было бы сказать, что эта такъ называемая цѣльность человѣка есть не болѣе какъ школьній идеалъ, который никогда еще не находилъ себѣ приложения въ дѣйствительности.

Прибавимъ, что подъ именемъ отвлеченныхъ началъ г. Соловьевъ разумѣтъ не одну науку въ различныхъ ея фермахъ, какъ умозрѣніе и опытъ, но также и начала, управляющая человѣческою дѣятельностью въ чисто практической сферѣ, въ промышленности, въ государствѣ. Станемъ ли мы личный интересъ, право, любовь въ отечеству, считать школьніми началами, въ противоположность религіи, за которую одною останется жизненный характеръ? Это было бы нелѣпо. Очевидно, что г. Соловьевъ не совсѣмъ выяснилъ себѣ объемъ своихъ опредѣленій. Поставляя себѣ цѣлью верховный синтезъ, къ которому идетъ человѣческій родъ, онъ пренебрегъ необходимымъ при этомъ анализомъ.

Г. Соловьевъ дѣлаетъ, впрочемъ, оговорку, нѣсколько видоизмѣняющую значеніе установленной имъ характеристики. Онъ признаетъ, что указанная имъ противоположность опредѣленій

не безусловна: она существует только въ стремлениі, а не въ дѣйствительности. Между школьнімъ и жизненнымъ элементомъ устанавливается взаимодѣйствие, вслѣдствіе котораго, съ одной стороны, научно-образованные люди находятся подъ влияніемъ общеноародной жизни, а съ другой стороны, массы постепенно проникаются выработанными школою началами (стр. 13). Но. эта оговорка ослабляетъ только, а не уничтожаетъ ложное опредѣленіе. Въ виду очевидныхъ фактovъ, которыхъ устранить невозможно, г. Соловьевъ допускаетъ какъ бы исключение изъ основного правила. Между тѣмъ, если мы развернемъ страницы исторіи, мы увидимъ, что если въ извѣстные эпохи религіозный стремлениія были преобладающими, то въ другія времена, напротивъ, главными двигателями человѣческаго развитія были чисто свѣтскія начала. Чѣмъ наполняется, напримѣръ, исторія Рима? Не смотря на глубоко-религіозный характеръ римскаго народа, по крайней мѣрѣ въ цвѣтущую его пору, вся его дѣятельность устремлена была въ другую сторону: внутренняя его жизнь наполнена развитіемъ права, вѣшняя безпрерывными войнами, носившими вовсе не религіозный характеръ. Тоже можно сказать и о Греціи и о современныхъ намъ европейскихъ народахъ. Послѣ Реформаціи, которая была послѣднимъ великимъ религіознымъ движеніемъ въ Западной Европѣ, наступаетъ пора чисто свѣтскаго развитія, и мы не видимъ, чтобы это движеніе уступало прежнему въ жизненной силѣ и въ глубокомъ значеніи для народныхъ массъ. Какимъ же образомъ можно послѣ этого сказать, что такъ-называемые отвѣченные принципы, вырабатываемые собственною дѣятельностью человѣка, являются только какъ безсильныя и бесплотныя тѣни живыхъ идей, не могущія воплотиться въ дѣйствительной жизни и ограниченныя стѣнами ученьихъ кабинетовъ и школъ? Дѣлайте какія угодно оговорки, допускайте какія угодно исключения, это положеніе все таки останется радикально ложнымъ. Достоинство человѣка, какъ

разумно-свободного существа, состоять именно въ томъ, что онъ самъ творить свою судьбу, на основаніи имъ самимъ со-
занныхъ и выработанныхъ началъ. Усматривая законы, ко-
торыми управляетя міровое развитіе человѣчества, мы призна-
емъ въ немъ вѣяніе высшаго духа; но этотъ духъ проявляется
черезъ посредство свободы, свобода же, равно какъ и разумъ,
не удовлетворяется непосредственными данными: она дѣйствуетъ
на основаніи собственного сознанія и собственного почина.

Такую же оговорку, но еще менѣе оправданную, г. Соловьевъ дѣлаетъ и относительно противоположенія религіозныхъ и научныхъ элементовъ въ чисто теоретической области. Онъ замѣчаетъ, что и тутъ противоположеніе не безусловно. Съ одной стороны религія, достигая извѣстной степени развитія, порождаетъ цѣлый рядъ наукъ, частью съ философскимъ, частью съ исто-
рическимъ характеромъ, съ другой стороны, по увѣренію г. Соловьева, нѣтъ ни одной философской системы, которая бы не заключала въ себѣ религіозныхъ элементовъ, въ смыслѣ дог-
матического утвержденія извѣстныхъ основныхъ положеній, которыхъ принимаются на вѣру. Всякое изслѣдованіе, говоритъ г. Соловьевъ, необходимо требуетъ нѣкоторой вѣры, по крайней мѣрѣ вѣры въ разумъ. Въ доказательство, г. Соловьевъ ссы-
лается на то, что самый материализмъ, повидимому всего болѣе удаляющійся отъ религіозныхъ началъ, полагаетъ въ основаніе своего міросозерцанія такія предположенія, которыхъ не имѣя ни логического, ни эмпирического оправданія, могутъ приниматься только на вѣру. Таковы понятія о матерії и объ атомахъ; съ одной стороны, они не даются никакимъ опы-
томъ, съ другой стороны, они заключаютъ въ себѣ очевид-
ное логическое противорѣчіе, следовательно не вытекають и изъ умозрѣнія. Отсюда г. Соловьевъ заключаетъ, что борьба материализма противъ существующихъ религій не есть борьба разума противъ вѣры, а только борьба одной вѣры противъ другой (стр 11—13).

Ниже мы подробно разберемъ теорію познанія г. Соловьева,

гдѣ понятіе о вѣрѣ, какъ необходимомъ элементѣ всякаго научнаго изслѣдованія, излагается въ болѣе систематическомъ порядкѣ. Здѣсь же достаточно будетъ замѣтить, что ссылка на материализмъ не совсѣмъ удачна. Нѣть сомнѣнія, что понятія о матеріи и обѣ атомахъ не даются намъ опытомъ; но признавая даже, что они заключаются въ себѣ логическое противорѣчіе, чего впрочемъ г. Соловьевъ не доказываетъ, изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что эти понятія не выведены путемъ логики. Мысль, въ своемъ развитіи, проходитъ черезъ различныя ступени и точки зреѣнія, которая при дальнѣйшемъ движеніи, вслѣдствіе своей односторонности, могутъ оказаться недостаточными или несостоятельными, но которая однако несомнѣнно суть произведенія логического процесса. Къ такого рода началамъ принадлежать понятія о матеріи и обѣ атомахъ. Исторія философіи показываетъ, что они произошли чисто логическимъ путемъ; опытныя же науки усвоиваютъ себѣ эти выведенныя умозрѣніемъ понятія, какъ гипотезы, объясняющія явленія матеріального міра. Вѣры тутъ нѣть никакой, и борьба матеріализма противъ религії есть борьба известнаго, односторонняго опредѣленія разума противъ другихъ, вышихъ началъ.

Что касается до ссылки на вѣру въ разумъ, то авторъ, повидимому, забылъ, что выше онъ опредѣлилъ вѣру, какъ воспринятіе данныхъ, существенно независимыхъ отъ разума (стр. 9). То, что г. Соловьевъ называетъ вѣрою въ разумъ, ничто иное какъ самоутвержденіе разума, который сознаетъ свои законы и знаетъ, что они вмѣстѣ съ тѣмъ суть законы вселенной. Но разумъ и къ себѣ самому не относится чисто страдательно; онъ и себя не оставляетъ безъ изслѣдованія. Г. Соловьевъ, такъ хорошо изучившій Канта, менѣе другихъ можетъ въ этомъ сомнѣваться. Только прошедши черезъ скептицизмъ и черезъ критическую философію, разумъ приобрѣтаетъ твердую увѣренность въ своихъ силахъ и въ своихъ законахъ.

Это мнимое соединеніе всякаго разумнаго изслѣдованія съ

элементомъ вѣры приводить г. Соловьевъ къ мысли о необходимости общаго синтеза религіозныхъ и научныхъ началъ. Основаніе для такого синтеза онъ видитъ въ томъ, что всѣ три способа познанія, мистическое созерцаніе, философское, мышленіе и опытное изслѣдованіе, разсматриваются одно и тоже содержаніе, только съ разныхъ сторонъ. «Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ г. Соловьевъ, во всякомъ предметѣ мы необходимо различаемъ три стороны: во первыхъ, субстанциальное существование, или внутреннюю дѣйствительность, его собственную суть; во вторыхъ, его общую сущность, тѣ всеобщія и необходимыя опредѣленія и свойства, которыхъ, составляютъ логическія условия его существованія, или тѣ условія, при которыхъ онъ только мыслимъ; и наконецъ, въ третьихъ, его внешнюю видимую дѣйствительность, его проявленіе или обнаруженіе, т. е. бытіе для другаго; другими словами: мы различаемъ предметъ, какъ сущій, какъ мыслимый и какъ дѣйствующій. Очевидно, продолжаетъ г. Соловьевъ, что собственное существованіе предмета, его внутренняя необнаруженная дѣйствительность можетъ утверждаться только вѣрою или мистическимъ восприятіемъ и соотвѣтствуетъ такимъ образомъ началу религіозному; мыслимость же предмета очевидно принадлежитъ философскому умозрѣнію, а его обнаружение, или внешняя феномenalная дѣйствительность, подлежитъ изслѣдованію опытной науки. Столь же очевидно, что эти три стороны не только не исключаютъ другъ друга, а напротивъ, лишь соединеніе ихъ составляетъ полную, цѣльную истину предмета, и следовательно только гармоническій синтезъ религіознаго, философскаго и опытно-научнаго знанія есть нормальное состояніе нашей умственной жизни, и вѣдь его никакой стремящійся къ подлинной, цѣльной правдѣ умъ не можетъ найти удовлетворенія» (стр. 14—15).

И тутъ нельзя не сочувствовать стремленію къ полнотѣ истины, къ всестороннему знанію; но начала, на которыхъ ука-

зывасть г. Соловьевъ, никакъ не могутъ привести къ желанной цѣли. Прежде всего замѣтимъ, что обозначенные выше три стороны всякаго предмета имѣютъ не одинакое значеніе. Внутренняя дѣйствительность предмета, его суть, какъ называетъ ее г. Соловьевъ, и его виѣшнная дѣйствительность, или его проявленія, точно составляютъ двѣ логически различаемыя стороны всякаго предмета: первое есть его бытіе въ себѣ самъ, второе—его бытіе для другаго. Но мыслимость предмета вовсе не составляетъ какой нибудь новой, третьей его стороны. Мышеніе не есть опредѣленіе предмета, а опредѣленіе познающаго субъекта. Предметъ же можетъ быть мыслимъ, либо какъ самъ по себѣ сущій, въ своей внутренней дѣйствительности, либо въ своихъ виѣшныхъ проявленіяхъ. Если же мы представимъ его просто существующимъ, не различая внутренней дѣйствительности отъ виѣшней, то это будетъ не третьюю стороною предмета, а безразличною совокупностью первыхъ двухъ. Такимъ образомъ, общая сущность, о которой говорить г. Соловьевъ, ничто иное какъ мыслимое представленіе внутренней природы предмета, его бытія въ себѣ самъ. Если г. Соловьевъ разумѣеть подъ этимъ что нибудь другое, то надобно было объяснить свою мысль. Во всякомъ случаѣ, невозможно взять три опредѣленія, изъ которыхъ два относятся къ предмету, а третье къ познанію субъекта, и для всѣхъ трехъ придумать особыя формы познанія.

Г. Соловьевъ находитъ такое сопоставленіе совершенно очевиднымъ; но если говорить объ очевидности, то надобно сказать, что очевидно совершенно противоположное тому, что онъ признаетъ за несомнѣнную истину. Очевидно, что внутренняя дѣйствительность предмета, пока она не обнаружилась и не перешла въ бытіе для другаго, вовсе не можетъ быть доступна познанію другаго. Это говоритъ логика. Мы другое можемъ познавать единственно透过 его отношеніе къ намъ, ибо только въ этомъ случаѣ предметъ существуетъ для насъ. Толь-

ко изъ этого отношенія мы можемъ сдѣлать заключеніе о его внутренней дѣйствительности, о его бытіи въ себѣ самомъ. Познаніе предмета въ его бытіи для другаго дается опытомъ; познаніе же внутренней дѣйствительности предмета раскрывается съ помощью умозрѣнія, которое, опираясь на законы разума, сводить разнообразіе виѣшней дѣйствительности къ единству внутренней природы. Двумъ сторонамъ предмета соответствуютъ такимъ образомъ двѣ формы познанія. Для третьей нѣть иѣста, ни въ объекѣ, ни въ субъектѣ. Непосредственное познаніе внутренней сущности предмета, помимо его бытія для другаго, логически возможно только для абсолютного существа, которое, будучи началомъ всего, не есть нѣчто виѣшнее для предмета, а потому и не нуждается во виѣшнемъ съ нимъ взаимодѣйствіи для того, чтобы сдѣлать его объектомъ своего мышленія. И наоборотъ, только абсолютное существо можетъ быть мыслимо ограниченнымъ разумомъ помимо его виѣшняго проявленія, ибо самое существование разума есть уже его проявление. Сознавая себя, разумъ тѣмъ самымъ сознаетъ и то абсолютное, отъ которого онъ произошелъ. На этомъ основаніи Декартъ, непосредственно за первымъ своимъ положеніемъ: «я думаю, слѣдовательно я есмь», полагаетъ бытіе абсолютного существа. На этомъ же основаніи Спиноза утверждалъ, что самый ясный предметъ познанія есть Богъ, ибо онъ составляетъ основу всякаго мышленія. Но тотъ же Спиноза, слѣдя логикѣ, признавалъ, что виѣшне для нась предметы мы можемъ познавать единственно на столько, на сколько они на нась дѣйствуютъ. Мистическое познаніе предмета, помимо его бытія для другаго, не находить себѣ оправданія въ логикѣ и еще менѣе оправдывается опытомъ. Едвали г. Соловьевъ въ состояніи будетъ привести примѣръ аскета, который, погружаясь въ созерцаніе божественныхъ вещей, и не имѣя понятія о естественныхъ наукахъ, позналъ бы внутреннюю природу растеній или жи-

житъ. Созерцаніе божественныхъ вещей можетъ приблизить человѣческую душу къ Богу, но для познанія животныхъ и растеній необходимо изученіе зоологии и ботаники.

Ясно, что г. Соловьевъ, какъ всякий философъ, выработавшій себѣ связное міросозерцаніе, имѣть известную схему, или философскую формулу, которая представляетъ сущность его воззрѣнія, и которую онъ прилагаетъ равно къ субъективному и къ объективному миру. Схема г. Соловьева не представляеть нѣчто совершенно новое. Новыхъ началъ вообще человѣческій умъ не изобрѣтаетъ. Всѣ міровыя начала вѣчно ему присущи, и философы всѣхъ вѣковъ и народовъ только повторяютъ другъ друга. Разница заключается лишь въ способѣ построенія и въ доказательствахъ. Схема г. Соловьева состоитъ въ томъ, что въ основѣ всякаго предмета лежитъ единое бытіе, которое заключаетъ въ себѣ двѣ противоположныя стороны: отвлеченно-общую и частную. Выдѣленіе этихъ противоположностей изъ первоначальной основы составляетъ именно то, что г. Соловьевъ называетъ отвлеченными началами. Въ своей односторонности они, разумѣется, не полны, недостаточны, а потому оказываются несостоятельными, какъ скоро ими хотятъ объяснить совокупность бытія. Вслѣдствіе того требуется ихъ соглашеніе. Но этого соглашенія г. Соловьевъ ищетъ не въ ихъ взаимодѣйствіи, чтѣ составляеть новый шагъ впередъ, а въ ихъ возвращеніи къ первоначальной основѣ, чтѣ составляеть шагъ назадъ. Можно думать, что изученные молодымъ философомъ системы Шопенгауера и Гартмана не остались безъ вліянія на его воззрѣніе. Между тѣмъ, такое возвращеніе назадъ въ сущности невозможно, ибо противоположности выдѣлились именно потому что онѣ, по своей природѣ, не могутъ пребывать въ первоначальной основѣ. Возвращеніе вспять было бы насилиемъ. Вслѣдствіе этого, при построеніи такой схемы неизбѣжно оказывается, съ одной стороны, противорѣчіе логикѣ, съ другой стороны противорѣчіе опыта. Отсюда

и стремлениe г. Соловьева отыскать въ познаниi такой элементъ, который, соответствуя первоначальной основѣ, давалъ бы намъ понятіе о предметѣ посредствомъ логики и опыта. Но такая попытка совершенно напрасна, ибо познаніе, по существу своему, начинается только таmъ, где есть уже противоположеніе субъекта и объекта. Лежащее за этими предѣлами остается безсознательнымъ. Въ области познанія, первоначальной основѣ соответствуетъ самъ разумъ, какъ дѣятельная сила. Разумъ сознаетъ и себя самого, но не непосредственно, а путемъ рефлексіи, какъ субъектъ, противоположный объекту. Непосредственного же познанія, въ смыслѣ слиянія субъекта съ объектомъ, вовсе нѣтъ, потому что всякое познаніе есть уже посредствующая дѣятельность.

Ниже мы возвратимся къ этому вопросу, когда будемъ говорить о теоріи познанія г. Соловьева. Здѣсь, слѣдя изложению самого автора, необходимо было коснуться этого предмета для определенія тѣхъ началь, которыми онъ руководствуется въ своемъ исследованіи. Въ приложении этихъ началь къ отдельнымъ сферамъ еще яснѣе обнаружится ихъ недостаточность.

II.

НАЧАЛА НРАВСТВЕННОСТИ.

Г. Соловьевъ начинаетъ свою критику отвлеченныхъ началъ съ этики. Почему онъ слѣдуетъ этому порядку, тогда какъ, по собственному его признанію, этика зависитъ отъ метафизики, и вообще въ философіи принято излагать практическія начала послѣ теоретическихъ, для читателя остается непонятнымъ. Какъ бы то ни было, рецензентъ долженъ слѣдовать за авторомъ.

Согласно съ двойственностью самыхъ началъ, критика г. Соловьева раздѣляется на два отдѣла: на критику эмпирическихъ началъ и на критику рациональныхъ началъ нравственности. Вообще, эта часть составляетъ одинъ изъ лучшихъ отдѣловъ во всемъ сочиненіи. Въ особенности разборъ эмпирическихъ началъ въ общемъ итогѣ вѣренъ. Однако и тутъ приходится сдѣлать нѣкоторыя, довольно существенные оговорки.

Г. Соловьевъ начинаетъ съ положенія, что основной вопросъ всякаго нравственнаго ученія состоять въ опредѣленіи нормальной цѣли нашей практической дѣятельности, то есть, такой цѣли, которая желательна сама по себѣ, и къ которой все остальные относятся, какъ средства (стр. 17). Замѣтимъ, противъ чего, можетъ быть, и г. Соловьевъ не станетъ спо-

рить, что когда говорится о нормальной цѣли, то существеннымъ опредѣленіемъ, которое дѣлаетъ цѣль нравственнаю, является согласие съ нормою; следовательно, существо нравственности состоить въ установлениіи известной нормы, или закона, съ которымъ должна сообразоваться дѣятельность человѣка. Самъ г. Соловьевъ, на стр. 24, говоритъ, что вопросъ идетъ «не о принципѣ всякой дѣятельности, а о принципѣ нормальной практической дѣятельности, нравственномъ принципѣ въ собственномъ смыслѣ.» Отсюда ясно, что нравственность есть, по существу своему, отвлеченно-общее начало, ибо таковъ именно характеръ нормы, съ которой должна сообразоваться жизнь. А такъ какъ отвлечено-общее начало есть начало рациональное, то нравственную норму мы можемъ найти только въ разумѣ; эмпирическія же начала вовсе для этого непригодны, ибо они сами должны сообразоваться съ нормою, которая служить имъ мѣриломъ.

Къ этому результату, въ сущности, приходитъ и г. Соловьевъ; но въ своей критикѣ онъ, можетъ быть просто по недоразумѣнію, дѣлаетъ слишкомъ много уступокъ эмпиризму. Такъ, рассматривая низшую категорію эмпирическихъ системъ, иодинизмъ или евдаймонизмъ, полагающей нормальную цѣль человѣческой дѣятельности въ удовольствіи или счастіи, какъ суммѣ удовольствій, онъ говоритъ, что въ общемъ видѣ этотъ принципъ вѣренъ и признается самыми разнообразными этическими ученіями, ибо всѣ одинаково допускаютъ, что послѣдняя цѣль нашей дѣятельности есть блаженство (стр. 18). Между тѣмъ, г. Соловьеву весьма хорошо известно, что Кантъ отнюдь не признавалъ стремленія къ счастію нормальною цѣлью человѣческой дѣятельности. Извѣстно также греческое изреченіе: *ἡδονὴ τέλος—πόρνης δόγμα*^{*}). Самъ г. Соловьевъ чрезъ нѣсколько страницъ опровергаетъ собственное свое по-

^{*}) Удовольствіе цѣль — правило распутной женщины.

ложение: «одинъ изъ необходимыхъ признаковъ предмета, говоритъ онъ, не есть еще самъ предметъ, и изъ того, что достижение окончательной цѣли необходимо соединено съ наслажденiemъ и блаженствомъ, не слѣдуетъ, чтобы самая окончательная цѣль или высшее благо и состояло только въ наслажденіи или блаженствѣ» (стр. 24). И въ другомъ мѣстѣ «всякое благо, какъ достигнутое или осуществленное, доставляетъ наслажденіе (въ широкомъ смыслѣ этого слова) или пріятно для субъекта. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы собственно добро было тождественно съ наслажденiemъ, такъ какъ послѣднее есть только общий признакъ всякаго удовлетворенаго стремленія, какъ доброго, такъ и злого» (стр. 68). Слѣдовательно, ни въ какомъ смыслѣ нельзя допустить, что достижение счастія, то есть, возможно большаго удовольствія, составляетъ нормальную цѣль нашей практической дѣятельности. Нормальная цѣль есть добро; добро же есть начало объективное, тогда какъ удовольствіе, по существу своему, есть начало чисто субъективное, и если мы удовольствіе поставимъ себѣ цѣлью, то мы весь нравственный вопросъ неизбѣжно сведемъ на дѣло личнаго вкуса.

Поэтому нельзя согласиться съ г. Соловьевымъ, когда онъ, признавши вѣрнымъ начало евдаймонизма, начинаетъ разбирать, какія удовольствія въ состояніи удовлетворить человѣка, при чемъ онъ откидываетъ все то, что не подходитъ подъ понятіе о высшемъ благѣ. Матеріальные наслажденія, по его мнѣнію, принадлежать животной, а не собственно человѣческой природѣ; притомъ, они всегда оказываются иллюзіею, производить пресыщеніе, а иногда ведутъ и къ самоубійству. Затѣмъ эстетическая и умственная удовольствія, хотя и составляютъ необходимый ингредиентъ человѣческаго счастія, но по своему чисто идеальному характеру они не имѣютъ прямаго отношенія къ практической дѣятельности, а потому и непосредственнаго значенія для вопроса о высшемъ благѣ. Остаются наслажденія

воли, которая носить на себѣ специфически нравственный, или практический характеръ. Но изъ числа наслажденій воли г. Соловьевъ также откидывается всѣ тѣ, которые происходятъ изъ дѣятельности, обращенной на материальный міръ. По мнѣнію г. Соловьева, это не есть собственно практическая дѣятельность, а только физиологическое отправление организма, или же механическая работа. Не относится прямо къ волѣ и та дѣятельность, предметъ которой составляютъ общія идеи, въ видѣ познанія или художественного творчества. Собственно проявленіемъ воли г. Соловьевъ признаетъ только дѣятельность, относящуюся къ другимъ индивидуальнымъ и одушевленнымъ существамъ. Эта дѣятельность заключаетъ въ себѣ двоякое начало: эгоизмъ, когда человѣкъ имѣеть цѣлью себя самого, а другихъ обращаетъ въ средства, и альтруизмъ, когда человѣкъ полагаетъ себѣ цѣлью счастіе другихъ. Но эгоизмъ, говорить г. Соловьевъ, не можетъ быть общимъ принципомъ для всѣхъ, ибо въ такомъ видѣ оно бы самъ себя разрушилъ; поэтому остаются только наслажденія альтруизма, которые одни могутъ имѣть опредѣляющее значеніе для нормальной практической дѣятельности человѣка. Въ этомъ г. Соловьевъ видитъ сущность утилитаризма, высшей формы учений, признающихъ счастіе конечною цѣлью человѣческой дѣятельности. Здѣсь, вмѣсто личнаго счастія, является уже общая польза, или счастіе всѣхъ (стр. 21—24).

Признаемся, намъ весь этотъ логическій ходъ представляется крайне натянутымъ. Понятно, что люди, полагающіе высшую цѣль жизни въ удовольствіи, прибѣгаютъ къ такого рода изворотамъ, чтобы какъ нибудь приладить свое начало къ никогда неумолкающимъ въ человѣкѣ требованиямъ нравственности. Но задача критики состоитъ именно въ томъ, чтобы обнаружить эти софизмы, а г. Соловьевъ прямо ихъ подтверждаетъ.

Что касается до материальныхъ наслажденій, то невозможно

отрицать, что они свойственны природѣ человѣка, ибо человѣкъ состоитъ не изъ одной души, а изъ души и тѣла. Несправедливо также, что эти наслажденія всегда оказываются иллюзіею и производятъ пресыщеніе. Есть множество примѣровъ какъ ненасытнаго ихъ исканія, такъ и полнаго удовлетворенія при ихъ нахожденіи. Сами утилитаристы вовсе не исключаютъ материальныхъ наслажденій изъ своего списка. Бентамъ замѣчаетъ даже, что если они менѣе прочны, нежели другія, за то они повторяются часто. А такъ какъ всякий человѣкъ естественно стремится къ тѣмъ наслажденіямъ, которыя могутъ его удовлетворить, то съ точки зрењня утилитаризма, нѣть ни малѣйшей причины его убѣждать и нѣть возможности его убѣдить, что онъ долженъ искать чего нибудь другаго. Какъ скоро удовольствіе, то есть личное удовлетвореніе, становится высшою цѣлью жизни, такъ единственнымъ мѣриломъ можетъ быть только личное чувство, или вкусъ.

Столь же неосновательно и устраниеніе эстетическихъ и умственныхъ наслажденій, которыя будто бы имѣютъ только косвенное отношеніе къ практической дѣятельности человѣка. Если удовольствіе есть высшая цѣль, а эти наслажденія мнѣ всего болѣе приходятся по вкусу, то я всю свою практическую дѣятельность сдѣлаю средствомъ для достижения этой цѣли. Еще менѣе можно согласиться съ тѣмъ, что дѣятельность, обращенная на материальную природу, составляетъ только физиологическое отправленіе организма. Эта дѣятельность несомнѣнно направляется волею и доставляетъ наслажденія. Поэтому нѣть причины ее исключать. Наконецъ, изъ того, что эгоизмъ въ крайнемъ своемъ развитіи самъ себѣ разрушаетъ, не слѣдуетъ, чтобы люди не могли руководствоваться имъ, какъ правиломъ. Эгоизмъ умѣеть весьма хорошо расчитывать и ограничиваетъ себя всякой разъ, какъ находить это для себя полезнымъ. Конечно, онъ не удовлетворяетъ высшимъ нравственнымъ требованиямъ; но тѣ, которые держатся на чисто эмпирической почвѣ и не признаютъ

высшаго рациональнаго начала, господствующаго надъ человѣческими влечениями, не имѣютъ ни малѣйшаго повода устранить это сильнѣйшее изъ всѣхъ естественныхъ стремлений человѣка. Утилитаристы вовсе и не думаютъ отвергать стремленія къ собственному счастію; признавая цѣлью счастіе всѣхъ, они разумѣютъ въ немъ и свое. Мало того: они стремленіе къ личному счастію полагаютъ въ основаніе всѣхъ выводовъ. Бентамъ дѣлаетъ это прямо и открыто; онъ объявляетъ, что человѣкъ никогда и не можетъ имѣть иного побужденія къ дѣятельности, кроме желанія получить удовольствіе и избѣгнуть страданія. Отъ того же самаго начала отправляется и Милль, и если, признавши за несомнѣнныи фактъ, что каждый человѣкъ стремится къ личному своему счастію, утилитаристы выводятъ отсюда, что цѣлью должно быть наиболѣшее счастіе наиболѣшаго количества людей, то подобный выводъ составляетъ самый вопіющій софизмъ, который можно, сколько угодно, прикрывать «золотымъ правиломъ Иисуса Назарейскаго», но который ясенъ для всякаго ума, умѣющаго связывать понятія. Г. Соловьевъ не обличилъ этого софизма, и въ этомъ состоить недостаточность его критики. Онъ довольноствуется указаніемъ, что начало общей пользы имѣть характеръ неопределенный и двусмысленный. Здѣсь нравственное начало альтруизма *) заслоняется понятіемъ пользы. Въ чистотѣ же своей это начало выступаетъ въ другомъ эмпирическомъ учени, къ которому и переходить г. Соловьевъ, въ учени, которое въ основаніе нравственности полагаетъ присущее человѣку естественное чувство состраданія или доброжелательства.

Къ удивленію, г. Соловьевъ вполнѣйшимъ представителемъ этого послѣдняго направлениія считаетъ Шопенгауера, между

*) Я употребляю этотъ терминъ, потому что онъ принять г. Соловьевъ, но въ сущности есть повода вводить это варварское слово, когда есть совершенно точными названія сочувствія и доброжелательства.

тѣмъ какъ у Шопенгауера эмпирическія даннныя служать лишь точкою исхода для чисто метафизического объясненія нравственности. Отсюда происходитъ у автора смышеніе критики эмпирическихъ съ критикою метафизическихъ началъ. Имѣя въ виду показать недостаточность опыта, какъ основанія нравственности, надобно было обратиться къ тѣмъ писателямъ, которые стоять исключительно на этой почвѣ, именно, къ англійскимъ и шотландскимъ моралистамъ, къ Гучисону и въ особенности къ Адаму Смиту, который развила цѣлую нравственную теорію, основанную на началѣ сочувствія.

Какъ бы то ни было, г. Соловьевъ совершенно основательно отвергаетъ теорію сочувствія, такъ же какъ онъ отвергъ теорію счастія. Однако и тутъ онъ дѣлаетъ эмпіризму излишнія уступки, которая объясняются можетъ быть, нѣкоторымъ пристрастіемъ его къ Шопенгауеру. Нѣмецкій философъ выводить всѣ нравственные дѣйствія изъ состраданія и объясняетъ значеніе послѣдняго тѣмъ, что эгоизмъ выражаетъ собою призрачную раздѣльность существъ, составляющую источникъ всякаго страданія, тогда какъ въ состраданіи, напротивъ, проявляется внутреннее, субстанціальное тождество всѣхъ существъ, которое и есть истина. Г. Соловьевъ признаетъ, что принципъ и основаніе этики, выставленные Шопенгауеромъ, заключаются въ себѣ несомнѣнную истину, а потому онъ хочетъ не опровергнуть это ученіе, и только указать его границы (стр.40—41). Между тѣмъ, самое фактическое поставленіе вопроса у Шопенгауера совершенно невѣрно. Что чувство состраданія составляетъ одинъ изъ источниковъ тѣхъ дѣйствій, которыя мы называемъ нравственными, это не подлежитъ сомнѣнію, но что оно единственный источникъ, съ этимъ никакъ нельзя согласиться. Справедливость, которую Шопенгауеръ пытается вывести изъ состраданія вовсе изъ него не проистекаетъ, ибо мы оказываемъ справедливость и тѣмъ, къ кому мы не питаемъ никакого состраданія. Первый признакъ справедливости

состоитъ въ безпристрастії. Самъ Шопенгауеръ, какъ указываетъ и г. Соловьевъ (стр. 32), признаетъ, что нѣтъ нужды, чтобы каждый разъ дѣйствительно возбуждалось чувство состраданія, при чемъ оно нерѣдко являлось бы слишкомъ поздно; но изъ разъ достигнутаго опытомъ знанія о страданіяхъ, причиненныхъ несправедливостью, возникаетъ общее правило, которое и служить намъ руководствомъ. Такое на-тактое объясненіе само себя обличаетъ. Достаточно указать на то, что Шопенгауеръ изъ состраданія выводить даже уваженіе къ правамъ казны, чтобы увидать всю нелѣпость подобного взгляда. Возведеніе состраданія на степень единствен-наго источника нравственныхъ дѣйствій опровергается другимъ несомнѣннымъ фактомъ, на которомъ Кантъ построилъ всю свою мораль, именно тѣмъ, что человѣкъ дѣйствуетъ иногда по обязанности. Не одни влечения, но и чисто рациональные начала могутъ служить мотивами нашихъ дѣйствій, какъ признаетъ и г. Соловьевъ. Но этимъ самымъ опровергается ученіе Шопен-гауера.

Признавая фактическую связь нравственности съ чувствомъ состраданія, г. Соловьевъ не видитъ однако возможности объяснить нравственное значение этого начала съ точки зрења чистаго опыта. Въ самомъ дѣлѣ, эгоизмъ составляетъ совер-шенно такое же естественное человѣческое свойство, какъ и доброможательство; поэтому, держась чисто опытныхъ дан-ныхъ человѣческой природы, мы не имѣемъ ни малѣйшаго осно-ванія дать предпочтеніе одному влечению передъ другимъ (стр. 42). Это выражение совершенно вѣрно. Для того, чтобы произнести сужденіе о двухъ разнородныхъ влеченіяхъ и при-знать одно изъ нихъ добрымъ, а другое злымъ, надо бно воз-выситься къ иному началу.

Самъ Шопенгауеръ именно это и дѣлаетъ, и если г. Соловьевъ старается опровергнуть его ученіе, то онъ имѣть при этомъ въ виду уже не эмпирическую, а метафизическую тео-

рію нравственности. Къ сожалѣнію, въ возраженіяхъ г. Соловьевъ допускается именно то, чего нельзя допустить и отвергается то, чего нельзя опровергнуть. Г. Соловьевъ признаетъ, что фактъ состраданія выражаетъ субстанціальное тождество существъ, а противоположный фактъ эгоизма выражаетъ ихъ феноменальную множественность и раздѣльность; но въ этомъ, по мнѣнію г. Соловьевъ, еще не заключается объективное преимущество одного передъ другимъ, ибо феноменальная множественность и раздѣльность существъ столь же необходима, какъ и ихъ субстанціальное единство. «Логически ясно, говоритъ г. Соловьевъ, что всѣ существа необходимо тождественны въ субстанціи и столь же необходимо раздѣльны въ явленіи: это только двѣ стороны одного и того же бытія, не имѣющія, какъ такія, никакого объективнаго преимущества одна передъ другою» (стр. 44). Логически это вовсе не ясно. Тождество всѣхъ существъ въ субстанціи и раздѣльность ихъ только въ явленіи есть чисто пантейстическое воззрѣніе, которое не разъ проявлялось въ исторіи философіи, иногда въ величавыхъ очертааніяхъ, какъ у Спинозы, иногда въ исполненныхъ противорѣчій системахъ, какъ у Шопенгауера; но признать его за несомнѣнныи результатъ философской науки никоимъ образомъ невозможно. Если же мы разъ стали на эту точку зренія, то нельзя не признать, что субстанціальное единство должно имѣть преимущество передъ феноменальнымъ множествомъ, ибо первое есть истина, а второе призракъ, первое составляетъ источникъ успокоенія, а второе страданія. Это прямо признаетъ и Кантъ: «то, что принадлежитъ къ простому явленію, говоритъ онъ, необходимо подчиняется разумомъ свойству вещи самой по себѣ *).

Существенное на видъ другое возраженіе, которое дѣлаетъ Шопенгауеру г. Соловьевъ, именно, что дѣйствуетъ на пользу

*) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3 Abschn. стр. 90 (изд. 1838 г. Leipzig).

другаго, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ его индивидуальное существованіе, а если послѣднее есть призракъ, то состраданіе стремится къ утвержденію призрака въ другомъ, такъ же какъ эгоизмъ стремится къ утвержденію призрака въ себѣ. Но и это замѣчаніе не совсѣмъ вѣрно. Въ состраданіи проявляется внутренняя связь существъ, чего въ эгоизмѣ нѣтъ, следовательно первое, съ этой точки зритія, имѣеть несомнѣнное преимущество. Что же касается до утвержденія призрачного существованія въ другомъ, то именно въ виду этого вся мораль Шопенгауера носить на себѣ чисто отрицательный характеръ. Онъ въ мірѣ видитъ одни страданія, проис текающія изъ феноменальной раздѣльности существъ, и вся цѣль нравственной дѣятельности заключается, по его мнѣнію, въ избавленіи другихъ отъ страданій. Нѣтъ сомнѣнія, что такой способъ пониманія нравственности слишкомъ ограниченъ. Теоріи Шопенгауера можно бы противопоставить этотъ присущій ей недостатокъ; но именно тутъ г. Соловьевъ опять переходитъ на его сторону и самъ формулируетъ выставленный Шопенгауеромъ принципъ нравственности: никого не обижай, а напротивъ, всѣмъ сколько можешь, помогай. такимъ образомъ стремись къ освобожденію всѣхъ существъ отъ всякаго страданія или отъ страданія, какъ такого (стр. 47).

Очевидно, что мысли г. Соловьева на этотъ счетъ не совсѣмъ опредѣлились. Онъ не выяснилъ себѣ отношенія нравственныхъ началъ къ метафизическому понятію о единстве субстанціи, которое лежитъ въ основаніи всей системы Шопенгауера. А между тѣмъ, выясненіе этого вопроса въ высшей степени важно для его собственного воззрѣнія, ибо, какъ мы уже видѣли и какъ увидимъ еще далѣе, самъ г. Соловьевъ признаетъ единство субстанціи за несомнѣнную истину. Въ этомъ понятіи, безспорно, заключается извѣстный нравственный элементъ, именно, возвышеніе отъ частнаго къ общему, отъ временнаго, преходящаго бытія къ единому и вѣчному. Но такъ какъ это

единое является безразлично источникомъ всѣхъ частностей, то отъ него одинаково проистекаетъ и то, что мы называемъ нравственнымъ, и то, что мы называемъ безнравственнымъ. Съ этой точки зрѣнія, нравственные понятія являются не болѣе какъ предразсудками, порождаемыми ограниченностью человѣка. Для взора, обнимающаго предметы подъ видомъ вѣчности, все одинаково представляется добромъ, ибо все одинаково, по однѣмъ и тѣмъ же необходимымъ законамъ, происходить отъ абсолютного. Отсюда сопоставленіе высшихъ нравственныхъ правилъ съ чисто утилитарными положеніями, какое мы находимъ у Спинозы, или то уродливое сочетаніе эмпирическихъ началъ съ аскетическими, какое мы встрѣчаемъ у Шопенгауера. Собственно нравственная точка зрѣнія начинается тамъ, где противоположности уже выдѣлились изъ первобытнаго единства и является противорѣчіе между отвлеченно-общимъ закономъ и частными влечениями. Пока этого нѣть, нравственный вопросъ существуетъ только въ зародышѣ.

Тоже самое оказывается и съ другой стороны. При единствѣ субстанціи исчезаетъ самостоятельность отдѣльныхъ существъ, которые низводятся на степень простыхъ явлений. Но въ такомъ случаѣ исчезаютъ какъ субъекты, такъ и объекты нравственныхъ дѣйствій. Человѣкъ перестаѣтъ быть свободнымъ и ответственнымъ субъектомъ своихъ дѣйствій, ибо дѣйствуетъ не онъ, а едино, въ немъ живущее. Точно также и другія существа перестаѣтъ быть для него самостоятельной цѣлью. Цѣль у него одна: возвышеніе къ единому Божеству, разлитому въ мірѣ. Какъ справедливо замѣтилъ г. Соловьевъ, всякое положительное дѣйствіе на пользу ближняго есть утвержденіе частнаго бытія, слѣдовательно, не нормально. Отсюда чисто отрицательный характеръ проистекающихъ изъ этого воззрѣнія нравственныхъ началъ: они ограничиваются избавленіемъ другихъ отъ страданій. Высшая же нравственная норма въ этой системѣ заключается не въ живой дѣятельности на пользу

зу другихъ людей, а въ отрѣшениі отъ міра и въ аскетическомъ погружениі въ созерцаніе единой сущности.

Истиная нравственность неразлучна съ признаниемъ самостоятельности отдѣльныхъ существъ, какъ субъектовъ и цѣлей нравственной дѣятельности. Но для этого необходимо, чтобы связь ихъ была понята не какъ субстанціальная, а какъ рациональная. Это — связь не субстанціи, а закона. Отсюда необходимость перехода къ чисто рациональнымъ началамъ для определенія нравственныхъ понятій.

Г. Соловьевъ совершаѣтъ этотъ переходъ, но весьма искусственнымъ образомъ. Установивши, какъ конечную цѣль нормальной практической дѣятельности, избавленіе всѣхъ существъ отъ всякаго страданія, онъ говоритъ, что для исполненія этого требованія необходимо знать, въ чемъ состоить сущность страданія и какъ возможно избавленіе отъ него. По мнѣнію г. Соловьева, страданіе состоить въ зависимости нашей воли отъ вѣшняго, чуждаго ей бытія, въ томъ, что эта воля не имѣть сама въ себѣ условій своего удовлетворенія. Отсюда онъ выводить, что источникъ страданія заключается въ гетерономіи, или чужезаконности воли, а потому высшая цѣль нормальной практической дѣятельности состоить въ освобожденіи міровой воли, то есть, воли всѣхъ существъ, отъ власти этого чуждаго ей бытія. Такимъ образомъ, сущность нравственности, заключаетъ г. Соловьевъ, опредѣляется автономіею, или самозаконностью воли, и задача этики состоить въ опредѣлѣніи условій этой самозаконности. Но эта задача лежитъ за предѣлами всякаго опыта, ибо мы опытомъ познаемъ только волю, связанную чуждымъ ей бытіемъ и проявляющуюся по законамъ вѣшней для нея необходимости, то есть волю гетерономичную (стр. 47—48). И такъ, мы неожиданно, говорить г. Соловьевъ, перешли въ сферу моральныхъ идей Канта. Послѣдній результатъ эмпирической этики переходить въ требованіе этики чисто разумной, или формальной.

Действительно неожиданно! Не говоря уже о томъ, что избавленіе всѣхъ существъ отъ страданій оказалось результатомъ этики вовсе не эмпирической, а чисто метафизической, но и самое сведеніе страданія къ гетерономіи воли рѣшительно ни на чёмъ не основано. Если принять опредѣленія Канта, на которыхъ ссылается г. Соловьевъ, то гетерономію воли слѣдуетъ назвать именно стремленіе къ удовольствію или къ избѣжанію страданій; подъ именемъ же автономіи воли надобно разумѣть начало совершенно независимое отъ личныхъ ощущеній. Съ другой стороны, мы знаемъ изъ опыта, что зависимость воли отъ вѣнчанаго для нея бытія весьма часто производить наслажденіе, а не страданіе. Любовь видѣть въ этой зависимости высшее свое благо. Наконецъ, если признать вѣрнымъ, что автономію воли мы въ опытѣ не находимъ, то на основаніи опредѣленія г. Соловьева мы должны заключить, что вся наша вѣнчаная дѣятельность ничто иное какъ безконечный рядъ страданій. Такое воззрѣніе совершенно согласно съ системою Шопенгауера, но вовсе не согласно съ тѣмъ, что извѣстно всякому здравомыслящему человѣку, который, наблюдая жизнь свою и другихъ, видѣть, что она представляеть соединеніе удовольствій и страданій, а никакъ не исключительное господство того или другаго. Гетерономія же воли тутъ рѣшительно не при чёмъ. Самъ г. Соловьевъ въ другомъ мѣстѣ (стр. 68) опредѣляетъ наслажденіе, или удовольствіе, какъ состояніе воли, достигшей своей цѣли, какова бы, впрочемъ, ни была эта воля, и какова бы ни была ея цѣль. Слѣдовательно, страданіе заключается въ недостиженіи цѣли, какова бы ни была дѣйствующая здѣсь воля, будь это воля автономическая или гетерономическая.

Какъ бы то ни было, но переходъ къ рациональной этикѣ совершенъ. Представителемъ ея, въ субъективномъ отношеніи, г. Соловьевъ справедливо признаетъ Канта, вслѣдствіе чего онъ весьма подробно излагаетъ ученіе великаго

ЭТО относится единственно къ существамъ, въ которыхъ мы видимъ или можемъ предположить нравственную дѣятельность. Такое ограничение не есть плодъ односторонне рационалистической точки зрења, а вытекаетъ изъ самаго существа дѣла. Предполагать же, что всѣ вещи сами въ себѣ разумно-свободны, а потому всегда должны быть для насъ цѣлью, а не средствомъ, совершенно нелѣпо. Послѣ этого надобно сказать, что человѣкъ точно также не въ правѣ ъсть спаржу, какъ онъ не въ правѣ ъсть человѣка, ибо ъда есть очевидно обращеніе другаго существа въ чистое средство для своего собственного существованія. Шопенгауэръ, который осторожно ограничивалъ свое начало одними животными, старался вывернуться тѣмъ, что смерть будто бы причиняетъ животнымъ менѣе страданія, нежели человѣку лишеніе животной пищи, хотя мы знаемъ, что люди, не принимающіе никакой животной пищи, живутъ весьма благополучно. Онъ утверждалъ даже, что смерть причиняетъ комару менѣе страданій, нежели человѣку укушеніе этого насекомаго. Но если мы станемъ такимъ образомъ взвѣшивать совершенно неизвѣстныя намъ страданія различныхъ существъ, то къ чему мы наконецъ придемъ? Очевидно, мы вдаемся тутъ въ область чистыхъ фантазій. Къ этому неизбѣжно приводить насъ расширеніе нравственныхъ правилъ во имя единства субстанціи. Непримѣнимость нравственныхъ понятій къ этому метафизическому началу обнаруживается здѣсь нагляднымъ образомъ.

Къ тому же понятію объ умопостигаемой сущности сводится у г. Соловьевъ и другой, въ высшей степени важный для нравственности вопросъ, именно, вопросъ о свободѣ воли, которая составляетъ необходимое условіе всякаго нравственного дѣйствія. Г. Соловьевъ подробно рассматриваетъ всѣ доводы въ пользу и противъ этого начала. Прежде всего, онъ устраняетъ точку зрења тѣхъ писателей, которые защищаютъ свободу воли во имя необходимости признать вмѣняемость грѣха и

преступлений, и хотять доказать, что противоположное начало подрывает основания какъ религії, такъ и государства. Г. Соловьевъ весьма рѣзко и съ большимъ пренебреженіемъ относится къ этого рода доказательствамъ. Въ особенности достается французскому академику г. Каро, написавшему статью въ этомъ смыслѣ. «Для всякаго, кто имѣть ясное понятіе о задачахъ философіи, говорить г. Соловьевъ, нѣть никакой надобности опровергать подобную постановку вопроса, для тѣхъ же, кто имѣть объ этомъ предметѣ не вполнѣ ясное представление, можно замѣтить слѣдующее: во первыхъ, что касается до религіи и теологии, то извѣстно, что очень многіе, и притомъ наиболѣе замѣчательные представители теологии, которые конечно не хуже Каро понимали сущность религиознаго вопроса, прямо и рѣшительно отвергали учение о свободѣ воли, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно обыкновенно принимается, въ какомъ его принимаетъ между прочимъ, и Каро; достаточно назвать блаженнаго Августина и Лютера... Что касается до государства и его уголовнаго законодательства, то это послѣднее, не только на самомъ дѣлѣ, но и по теоріямъ многихъ криминалистовъ, основывается вовсе не на понятіи виновности и наказанія, какъ возмездія. Для государства наказаніе есть только чисто практическое средство къ устрашенію и черезъ то воспрепятствованію преступлений. Въ крайнихъ же случаяхъ, особенно въ случаѣ смертной казни, наказаніе имѣть смыслъ избавленія общества отъ вредныхъ членовъ; въ сущности, съ государственной точки зренія, смертная казнь преступника есть тоже, что разстрѣланіе бѣшеной собаки, при чемъ никто не предполагаетъ никогда, чтобы бѣщеная собака была виновна въ своемъ бѣшенствѣ. Уголовное законодательство, продолжаетъ г. Соловьевъ, какъ и государственный порядокъ вообще, имѣть совершенно другія основанія, нежели философскіе аргументы, и съ другой стороны философія, оставаясь въ своей сфере, не только не

обязана подкреплять тѣ или другія учрежденія, но не обязана даже знать о ихъ существованіи» (стр. 79—80).

Признаемся, мы не безъ удивленія прочли эти строки. Не только люди, ничего не понимающіе въ философіи, но и тѣ, которые нѣсколько искусились въ философскомъ мышленіи, знаютъ, какую первенствующую важность имѣтъ вопросъ о вмѣненіи въ области нравственныхъ началъ. Если мы обратимся къ богословію, то мы увидимъ, что всѣ христіанскіе богословы признаютъ грѣхопаденіе, какъ дѣйствіе свободной воли человѣка, за которымъ послѣдовало праведное наказаніе. Въ этомъ заключается основаніе всего христіанского ученія. Бл. Августинъ, на которого ссылается г. Соловьевъ, прямо говорить: «Богъ создалъ человѣка правымъ, ибо онъ творецъ естествъ, а не пороковъ; но человѣкъ добровольно извратившись и будучи справедливо наказанъ, рождаетъ уже извращенныхъ и наказанныхъ. Отъ злоупотребленія свободной воли начался рядъ бѣдствій и проч.» (*De Civ. Dei*, LVIII, с. XIV). И когда другія теоретическія воззрѣнія приводятъ богослововъ къ детерминизму, то самыя утонченности, къ которымъ они прибѣгаютъ, чтобы спасти свободу воли, показываютъ существенное значеніе этого начала для нравственной жизни человѣка.

Что же касается до государства, то смысль увѣрить г. Соловьева, что оно не видитъ въ наказаніи только практическое средство къ устрашенію. Не только величайшіе философы, какъ Кантъ и Гегель, которые развивали теорію воздаянія, но и чистые юристы, изучающіе исторію права, смотрятъ на это иначе. «По мѣрѣ того, говоритъ Игерингъ, какъ право придаетъ моменту вины принадлежащее ему значеніе въ отдѣльныхъ юридическихъ отношеніяхъ, опредѣляется степень его развитія. Кто съ этой точки зрѣнія хочетъ прослѣдить исторію права, тотъ найдетъ, что его успѣхъ существенно состоить въ болѣе и болѣе усовершенствованномъ и утонченномъ приложе-

ній мѣрила виновности. Ибо въ этомъ заключается высшая цѣль правды...»¹⁾). Даже юристы, толкующіе положительные законы, раздѣляютъ этотъ взглядъ. Возьмемъ, напримѣръ, случайно находящееся у насъ подъ руками и пользующееся значительнымъ уважениемъ между французскими практиками руководство Буатара. Профессоръ изъясняетъ уголовные законы своего отечества будущимъ законодателямъ, судьямъ, адвокатамъ. Что же онъ, говорить ли имъ, подобно г. Соловьеву, что понятіе о справедливости наказанія совершенно неумѣстно въ государствѣ? Совершенно напротивъ. «И такъ, говоритъ Буатарь, въ правѣ наказанія есть нечто иное, нежели необходимость защиты; есть вина, есть проступокъ, есть преступленіе, совершенное лицемъ, на которое налагается наказаніе. И этимъ оправдывается то, что мы сказали выше, указавши на нравственное зло, какъ на источникъ, какъ на первую основу всякой наказуемости» (стр. 56 — 57, изд. 1857 г.). И въ другомъ мѣстѣ: «безнравственность есть источникъ внутренней правды, такъ сказать объективной справедливости наказанія, налагающего закономъ» (стр. 20 — 21). А что это дѣйствительно такъ, въ этомъ можно убѣдиться ежедневно; стоить пойти въ судъ. Государство не разстрѣливаетъ преступника, подобно бѣшеной собакѣ, какъ предполагаетъ г. Соловьевъ. Такіе варварскіе приемы и возврѣнія ему совершенно чужды. Никто никогда не видѣлъ, чтобы бѣшеннюю собаку судили судомъ присяжныхъ. Если преступникъ совершилъ преступленіе, за которое онъ по закону подлежитъ смерти, его судятъ, обставивши притомъ судъ всѣми гарантіями, какими только можетъ пользоваться человѣкъ. Вопросъ о винѣ, важнѣйшій въ нравственномъ отношеніи, взвѣшивается и обсуждается со всѣхъ сторонъ. Если преступникъ оказывается виновнымъ, и даже человѣко-любіе не находитъ поводовъ къ смягченію наказанія, онъ ка-

1) Geist des Römischen Rechts, I, стр. 127 (изд. 4-е).

рается по закону; если же онъ невмѣняемъ, какъ бѣшеная собака, то его не разстрѣливаютъ, а стараются вылѣчить, и если это оказывается невозможнымъ, то до конца жизни съ нимъ обходятся человѣколюбиво, уважая въ немъ человѣческій образъ. Уголовному законодательству вовсе не чужды философскіе аргументы, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ; исторія доказываетъ напротивъ, что оно развивалось и совершенствовалось именно подъ влияніемъ философіи. И съ своей стороны истинные философы никогда не думали, что они даже не обязаны знать о существованіи государственныхъ учрежденій. Достаточно вспомнить о сочиненіяхъ Платона и Аристотеля. Въ новое время не было почти ни одного серьезнаго философа, который бы не писалъ о правѣ и государствѣ. До какой степени важнымъ Кантъ считалъ именно вопросъ о вмѣняемости, видно изъ собственныхъ выписокъ г. Соловьева, гдѣ Кантъ прямо говоритъ, что безъ настоящей свободы невозможенъ никакой нравственный законъ и никакая вмѣняемость (стр. 115—116). Основатель критической философіи даетъ даже предпочтение откровенному фатализму Пристлея передъ тѣми писателями, «которые на самомъ дѣлѣ, утверждая механизмъ воли, на словахъ признаютъ свободу и включаютъ въ свою синкретическую систему понятіе вмѣняемости, не будучи однако въ состояніи сдѣлать его понятнымъ» (стр. 117—118). Слѣдуя въ этомъ отношеніи Канту, Гегель въ своей философіи права съ особеннымъ удареніемъ настаиваетъ на томъ, что основаніе наказанія заключается отнюдь не въ устрашениі, а именно въ неправдѣ, влекущей за собою воздаяніе во имя нарушенной правды. Шопенгауеръ, конечно, не видитъ въ наказаніи ничего, кроме устрашения, и въ государствѣ ничего, кроме эгоизма; но Шопенгауеръ принадлежитъ именно къ тѣмъ философамъ, которые не считаютъ себя обязанными знать что бы то ни было, кроме собственныхъ измысленій. Его авторитетъ, весьма легковѣтный во всѣхъ отношеніяхъ, менѣе всего имѣть зна-

ченія въ вопросахъ о правѣ и государствѣ. Нельзя не пожалѣть о томъ, что нашъ молодой философъ послѣдовалъ за нимъ въ этомъ направлениі и высказывался такъ рѣзко и такъ высока по вопросу о вмѣненности, при очевидно весьма недостаточномъ знакомствѣ съ дѣломъ.

Болѣе основательны возраженія г. Соловьевъ противъ другаго нефилософскаго взгляда, признающаго свободу совершенно достовѣрнымъ фактамъ на основаніи непосредственнаго чувства. Г. Соловьевъ справедливо замѣчаетъ, что это чувство можетъ быть иллюзіей, а потому требуетъ проверки. Еслибы непосредственное чувство было достаточно для решенія вопросовъ, казающихся объективной истины существующаго, говорить г. Соловьевъ, то философія была бы излишнею. «Ссылаясь на непосредственное чувство, не нужно философствовать, а философствуя, не должно ссылаться на непосредственное чувство» (стр. 81—82). Мы запомнимъ это изреченіе при разборѣ мистической теоріи познанія г. Соловьевъ.

Затѣмъ авторъ приступаетъ къ разбору самого вопроса о свободѣ воли. Къ сожалѣнію, онъ и тутъ прямо слѣдуетъ Шопенгауеру, а потому владѣетъ въ тѣ самыя противорѣчія и несообразности, которыми исполнено ученіе нѣмецкаго философа. Держась теоріи Шопенгауера, который смѣшивалъ волю съ силою, г. Соловьевъ приписываетъ низшую степень воли разстенію (почему же не камню?). Онъ заимствуетъ у Шопенгауера и сравненіе человѣка, воображающаго, что онъ можетъ дѣлать, что хочетъ, съ водою, которая бы сказала: «я могу вздыматъ высокія волны (именно, въ морѣ при бурѣ), я могу течь широкимъ потокомъ (именно, въ русѣ рѣки); я могу падать съ пѣной и брызгами (именно, въ водопадѣ); я могу наконецъ вскипать и испаряться (именно, при 80° теплоты), но ничего подобнаго я не сдѣлаю, а останусь свободною, спокойною и свѣтлою въ зеркальномъ прудѣ». Употребляемыя писателемъ сравненія могутъ служить доволь-

и върнымъ указаниемъ уровня его мысли. Спиноза говорилъ, что еслибы камень могъ сознавать себя, то онъ предполагалъ бы, что свободно тяготѣтъ къ землѣ. Точно также Лейбницъ утверждалъ, что магнитъ, одаренный сознаниемъ, думалъ бы, что онъ свободно направляется къ Сѣверу. Эти сравненія не-вѣрны: и камень и магнитъ тогда только могли бы считать се-бя свободными, когда бы они сознавали въ себѣ возможность, безъ всякаго внѣшняго толчка, двинутыся и въ противополож-ную сторону, и въ доказательство своей свободы, дѣйствитель-но бы двинулись въ другую сторону. Такого рода ошибочные сравне-нія могутъ быть употреблены и весьма высокими умами. Но въ сравненіи, изобрѣтенному Шопенгауеромъ, теряется уже всякий смыслъ, ибо возможность, о которой говорить вода, зависить не отъ внутреннихъ, а чисто отъ внѣшнихъ условій. Мечтанія воды можно сравнить развѣ съ фантазіями узника, который, сидя въ тюрьмѣ, воображаетъ, что онъ можетъ поѣхать въ отдаленные страны, или съ мечтами бѣдняка, ко-торый представляетъ себѣ, что онъ можетъ сдѣлаться мил-лионеромъ. Такого рода сравненія ничто иное какъ одно изъ тѣхъ преувеличеній, въ которыхъ впадаютъ третъестепенные умы, когда они, увлекаясь своею мыслью, перестаютъ даже понимать то, что они говорятъ. Г. Соловьеву легко было безъ этого обойтись.

Тоже слѣдуетъ сказать и о другомъ подобіи, которое г. Соловьевъ приводитъ вслѣдъ за Шопенгауеромъ, именно о сра-вненіи воли, движимой мотивами, съ флюгеромъ, который поворачивается въ ту или другую сторону при непостоянномъ вѣтрѣ (стр. 89). Мы перевертываемъ страницу книги, и узна-емъ, что сила мотивовъ зависитъ отъ характера человѣка, который, слѣдя внутреннему влечению, можетъ давать пред-почтеніе тому или другому, между тѣмъ какъ флюгеръ, какъ извѣстно, не даетъ предпочтенія восточному вѣтру передъ западнымъ, или наоборотъ, а совершенно страдательно относит-

ся къ обоимъ. Все разсужденіе Шопенгауера о силѣ мотивовъ, изъ которыхъ сильнѣйшій будто бы съ безусловною необходимостью опредѣляетъ движенія воли, оказывается такимъ образомъ пустою риторикою, ибо сильнѣйшимъ называется тотъ, которому сама воля даетъ предпочтеніе, на основаніи внутренняго своего рѣшенія. Слѣдовательно, вопросъ сводится къ тому: отъ чего зависятъ внутреннія рѣшенія воли? Дѣйствительно ли прирожденный характеръ человѣка, при соприкосновеніи съ вѣшними мотивами, съ безусловною необходимостью опредѣляетъ всѣя движенія?

Г. Соловьевъ, вмѣстѣ съ Кантомъ и Шопенгауеромъ, признаетъ двоякій характеръ человѣка: эмпирическій, подлежащій законамъ необходимости, и умопостигаемый, которому приписывается свобода. Въ учениіи Канта это различіе имѣло смыслъ, ибо, по его системѣ, мы познаемъ одни явленія, къ которымъ мы прилагаемъ субъективныя формы и законы нашего ума; вещи же сами въ себѣ, въ ихъ внутренней сущности, остаются недоступны теоретическому познанію: просвѣтъ въ эту область даетъ намъ единственно наша практическая дѣятельность, въ которой обнаруживаются начала, необъяснимыя съ точки зрѣнія феноменального міра, именно, начала нравственныя, съ которыми неразрывно связано понятіе о свободѣ. На этомъ основаніи Кантъ признавалъ, что хотя эмпирическій, или феноменальный характеръ человѣка представляется намъ, по субъективнымъ законамъ нашего ума, подчиненнымъ необходимости, однако въ себѣ самомъ, какъ умопостигаемая сущность, онъ можетъ быть свободенъ. Шопенгауеръ принялъ это раздѣленіе, но у него оно потеряло всякий смыслъ, ибо по его системѣ признается только одна умопостигаемая сущность, именно, слѣпая міровая воля; раздѣльность же существъ относится къ міру явленій. Слѣдовательно, тутъ обѣ особенностихъ умопостигаемаго характера отдельного лица не можетъ быть рѣчи. Какое значеніе имѣеть это различіе въ

міровоззрѣніи г. Соловьева, не ясно, ибо самое это міровоззрѣніе еще не высказалось вполнѣ. Но для решенія вопроса о свободѣ воли это не существенно. Тутъ главнымъ образомъ необходимо выяснить, что такое эмпирическій характеръ человѣка и точно ли онъ съ безусловною необходимостью опредѣляеть всѣ человѣческія дѣйствія?

Г. Соловьевъ прямо это признаетъ. «Внѣшняя причина, говорить онъ, можетъ производить опредѣленныя дѣйствія только согласно особенному характеру или характеристическому свойству дѣйствующаго существа, и если это обстоятельство не дѣлаетъ неразумныхъ существъ природы свободными (такъ какъ ихъ характеристическая свойства, обуславливающія дѣйствія причинъ на нихъ, также не свободны, какъ и сами эти причины), то точно также и относительно человѣка, то обстоятельство, что дѣйствіе на него мотивовъ обуславливается его особыннмъ характеромъ, не дѣлаетъ его еще свободнымъ. Различие между человѣкомъ и низшими существами въ этомъ отношеніи состоить лишь въ томъ, что эти послѣднія имѣютъ болѣе родовой характеръ, тогда какъ у человѣка характеръ различается у каждого отдельного лица... Но какъ бы то ни было, въ каждомъ человѣческомъ лицѣ свойство его дѣйствій и всей его дѣятельности опредѣляется съ безусловною необходимостью совмѣстнымъ дѣйствіемъ двухъ необходимыхъ факторовъ: мотивовъ съ одной стороны и индивидуального характера съ другой (стр. 92—93).

Такъ говорить г. Соловьевъ вслѣдъ за Шопенгауеромъ. Но тутъ невольно возникаетъ вопросъ: точно ли различіе между человѣкомъ и животными заключается единственно въ томъ, что у послѣднихъ преобладаетъ общность, а въ первомъ особенность? До сихъ поръ всѣми признавалось и признается, что характеристическое свойство человѣка состоять отнюдь не въ его чисто индивидуальныхъ опредѣленіяхъ, а въ томъ, что онъ, въ отличіе отъ животныхъ, одаренъ способностью безусловно общую, разумомъ, сознающимъ міровые законы и возвы-

шающимся надъ всѣмъ видимымъ міромъ къ познанію другаго, невидимаго міра, откуда онъ черпаетъ совершенно иные мотивы для своей дѣятельности, нежели тѣ, которымъ сдѣдуютъ животныя. И если существенное свойство этого разума состоитъ въ свободѣ, то никакъ нельзя изъ того, что животныя имѣютъ характеристическія свойства несвободныя, сдѣлать заключеніе о таковыхъ же свойствахъ человѣка. Это значитъ намѣренію устраниТЬ именно ту особенность, въ которой заключается все дѣло. Тѣ философы, которые, подобно Шопенгауеру и г. Соловьеву, утверждаютъ, что изъ особенности характера необходимымъ образомъ вытекаютъ всѣ дѣйствія лица, упускаютъ изъ виду, что человѣкъ есть разумное существо. Они понимаютъ характеръ только какъ совокупность естественныхъ опредѣленій, столь же неизмѣнныхъ, какъ химическія свойства веществъ или органическое строеніе тѣлъ. Но развѣ естественные опредѣленія человѣка, образующія эмпирическій его характеръ въ отличіе отъ его разумной природы, то есть, его наклонности, привычки, страсти, составляютъ иѣчто такое, что всегда дѣйствуетъ съ безусловною необходимостью, и что не можетъ быть сдержано и видоизмѣнено дѣятельностью разумной воли? Развѣ ежедневный опытъ не убѣждаетъ насъ, что человѣкъ имѣть способность воздерживать свои наклонности и страсти, искоренять даже свои привычки во имя высшихъ требованій? Какъ же можно, въ виду этого, утверждать, что эмпирический характеръ дѣйствуетъ всегда съ безусловною необходимостью?

Но, говоритъ г. Соловьевъ, это было бы справедливо, еслибы всѣ люди имѣли способность всегда опредѣлять свои дѣйствія сообразно съ разумомъ. Въ дѣйствительности же мы замѣчаемъ совершенно иное. Мы видимъ, что способность дѣйствовать по высшему принципу зависитъ не отъ доброй воли каждого лица, а отъ необходимаго характера того или другаго. Самая способность дѣйствовать по нравственному принципу есть не бо-

же какъ характеристическая особенность нѣкоторыхъ людей, которые, обладая такимъ характеромъ, не могутъ даже дѣйствовать иначе, такъ что и эти отдѣльные примѣры 'ничего не доказываютъ въ пользу свободы воли (стр. 94).

И такъ, вопросъ сводится къ тому: могутъ ли безнравственные люди дѣйствовать нравственно, а нравственные люди поступать безнравственно? Опять, говорить г. Соловьевъ, даетъ намъ отрицательный отвѣтъ. Такъ ли это? Развѣ опять не убѣждаетъ насъ совершенно очевиднымъ образомъ, что нравственные люди падаютъ, а безнравственные обращаются на путь добра? Какое же право имѣемъ мы говорить о неизмѣнности характеристическихъ свойствъ человѣка? Опять, на который ссылаются, убѣждаетъ насъ, напротивъ, что такого непреложного закона нѣть, и тотъ же опять, съ другой стороны, показываетъ намъ, что есть въ человѣкѣ законъ, который говорить ему: ты долженъ! Этотъ законъ обращается ко всѣмъ людямъ, предъявляя имъ безусловныя требования; следовательно, онъ всѣхъ ихъ признаетъ свободными существами и во всѣхъ ихъ предполагаетъ возможность поступать сообразно съ своими предписаніями. Еслибы дѣйствительно способность дѣйствовать по нравственному принципу зависѣла не отъ доброй воли каждого лица, а отъ необходимаго характера того или другаго, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ, то нравственный законъ не имѣть бы смысла; не имѣли бы смысла ни понятія о вмѣняемости, о винѣ, о заслугѣ, ни раскаяніе, ни всѣ тѣ нравственные начала и чувства, которыми люди руководятся въ своей ежедневной земной жизни, а не только въ области мечтаній. Если человѣкъ руководствуется нравственными понятіями, то онъ тѣмъ самымъ доказываетъ, что онъ свободное существо, ибо нравственность необходимо предполагаетъ свободу. Требовать же, въ доказательство свободы, чтобы всѣ люди всегда, при всѣхъ усlovіяхъ и обстоятельствахъ, дѣйствовали согласно нравственному принципу, какъ дѣлаетъ г. Соловьевъ, совершенно неу-

мѣстно. Человѣкъ не есть только разумно-свободное существо. Онъ имѣеть и другую, неразумную сторону, которая также предъявляетъ свои требования. Именно какъ свободное существо, онъ можетъ не только слѣдовать нравственному закону, но и отклоняться отъ него, отдаваться неразумному влечению. Нравственная его заслуга состоитъ въ томъ, что онъ поступаетъ нравственно, имѣя возможность дѣйствовать иначе. Но когда онъ отдался другому влечению, онъ, какъ разумно-свободное существо, имѣетъ возможность возвратиться на правильный путь. Это возвращеніе не всегда легко, также какъ не легко бываетъ и пребываніе въ нравственномъ порядкѣ; неразумный элементъ въ человѣкѣ не есть чистый нуль, или страшительная принадлежность, которую можно распоряжаться безпрепятственно. Это — дѣятельный элементъ, съ которымъ надобно бороться; но уже самая борьба доказываетъ присутствіе свободы: борются съ собою только свободныя существа, не подчиняющіяся безусловно естественнымъ своимъ опредѣленіямъ.

Установленное Кантомъ различіе между эмпирическимъ и умопостигаемымъ характеромъ лица въ сущности есть различіе между разумною и физическою природою человѣка. Система Канта, вслѣдствіе скептическаго характера теоретической ея стороны, полагала непроходимую пропасть между этими двумя областями, между міромъ сущностей и міромъ явлений. Одна постигается только разумомъ, другая раскрывается внѣшнимъ чувствамъ. Но въ человѣкѣ эта высшая область разумнаго сознанія сама становится явлениемъ. Человѣкъ, какъ разумное существо, дѣйствуетъ въ чувственномъ мірѣ, осуществляя въ немъ умозрительныя идеи, вытекающія изъ его разума. Черезъ это умопостигаемая сущность становится видимою, ибо дѣятельность человѣка и начала, которыми онъ руководится, признаются опытомъ. Поэтому, здѣсь раздвоеніе прекращается. И умозрѣніе и опытъ одинаково убѣжддаютъ насъ въ дѣйстви-

тельности нравственной природы человѣка, а вмѣсть съ тѣмъ и въ дѣйствительности неразрывно связанной съ нею свободы. Но эта свобода, изъ всѣхъ земныхъ существъ, принадлежитъ только человѣку, ибо онъ одинъ обладаетъ разумомъ. Утверждать же, какъ дѣлаетъ г. Соловьевъ, что «такая свобода принадлежитъ ему вмѣсть со всѣми другими существами, такъ какъ каждое существо (все что существуетъ), будучи съ одной стороны явлениемъ, и подчиняясь слѣдовательно закону явлений, съ другой стороны есть вещь въ себѣ или умопостигаемая сущность (пошепоп), независимая отъ этого закона и слѣдовательно по отношенію къ нему свободная» (стр. 121—122), значитъ вовсе не понимать сущности свободы, какъ разумнаго самоопредѣленія воли.

Къ сожалѣнію, г. Соловьевъ въ своей критикѣ рациональной этики, не пошелъ далѣ Канта, котораго онъ не поправляетъ, а скорѣе, искажаетъ Шопенгауеромъ. Все слѣдовавшее за Кантомъ громадное развитіе философской мысли онъ оставляетъ въ сторонѣ. Отсюда тѣ нѣсколько странные упреки, которые онъ дѣлаетъ рациональной этикѣ. Сказавши, что каждая вещь имѣть свой умопостигаемый характеръ, которымъ собственно и опредѣляются способы ея проявленія, то есть, ея эмпирический характеръ, онъ прибавляетъ: «затѣмъ еще остается роковой вопросъ: чѣмъ опредѣляется самый этотъ умопостигаемый характеръ каждого существа, почему такое то существо можетъ дѣйствовать въ силу своего трансцендентального характера только такъ, а не иначе? Рационалистическая этика, въ лицѣ Канта, отказывается отвѣтить на этотъ вопросъ, отказывается, слѣдовательно, отъ окончательного разрѣшенія вопроса о свободѣ воли». Г. Соловьевъ замѣчаетъ при этомъ, что если это разрѣшеніе лежитъ за предѣлами того или другаго философскаго ученія, то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы этотъ вопросъ быть неразрѣшими по самому существу дѣла. «Очевидно только, что почву или

основание для его разрешения нужно искать не въ эмпирической действительности и не въ формальных определенияхъ априорного мышления, а въ томъ умопостигаемомъ мірѣ, къ которому человѣкъ принадлежитъ своимъ внутреннимъ существомъ, въ силу своего умопостигаемаго характера, и существование которого необходимо признается какъ эмпирическою, такъ и рациональною философіею» (стр. 122).

Но точно ли рациональная этика отказывается отъ разрешения вопроса о свободѣ воли по самому его существу? Что Кантъ не шелъ далѣе требований, вытекающихъ изъ нравственного закона, это зависѣло отъ скептическаго свойства его теоретического ученія. Но другіе мыслители изъ положенныхъ Кантомъ оснований вывели новыя, болѣе полныя и весьма плодотворныя определенія, которыхъ критикъ рациональныхъ началъ непозволительно игнорировать. Они вовсе не отказывались отъ окончательного разрешенія вопроса о свободѣ воли. Конечно, если рѣчь идеть о свободѣ воли всѣхъ существъ, камней, растеній, также какъ и человѣка, то обѣ этой свободѣ ни рациональная философія, ни какая либо другая не въ состояніи сказать ни единаго путнаго слова, потому что это чистый падѣть фантазіи. Но если говорить о свободѣ воли, какъ принадлежности разумнаго существа, то Гегель выводить ее изъ самой природы разума, и выводить превосходно. Онъ показываетъ, что разумъ есть 1) способность абсолютнаго отвлечения или полной неопределенности; 2) способность полагать определенія, то есть, отъ безусловной неопределенности переходить къ самоопределению; 3) способность въ этихъ определеніяхъ оставаться самимъ собою, то есть, сохранять всегда возможность отъ всякаго определенія снова перейти къ безусловной неопределенности. Однимъ словомъ, тутъ есть сочетаніе безконечнаго съ конечнымъ, которое одно объясняетъ существо свободы. (См. Philosophie des Rechts §§ 5—7). Можно, если угодно, подвергнуть критикѣ эти определенія, наход-

дить ихъ неудовлетворительными или недостаточными; но просто обходить ихъ и утверждать, чего рациональная этика отказывается отъ разрѣшенія коренного вопроса о свободѣ воли; это значитъ представлять факты въ совершенно невѣрномъ видѣ, чего въ такомъ изслѣдованіи, какъ книга г. Соловьевъ, всего менѣе слѣдовало бы ожидать.

Точно также г. Соловьевъ обходить Гегеля и при переходѣ отъ субъективной этики къ объективной, то есть, отъ нравственного закона, формулированного философію, къ осуществленію этого закона въ человѣческихъ обществахъ. Изъ изложенія г. Соловьевъ не видать, требуется ли этотъ переходъ самою рациональною этикою или это такое требованіе, которому рациональная этика, по своей ограниченности, не въ состояніи удовлетворить. Между тѣмъ известно, что Гегель съ особенностью настойчивостью указывалъ на необходимость этого перехода и въ своей философіи права развилъ весьма полную систему определений объективной этики. Мало того: подвергая критикѣ какъ эмпирическія, такъ и рациональныя начала объективной этики, г. Соловьевъ вовсе даже и не упоминаетъ о философіи права Гегеля, безспорно представляющей высшій цвѣтъ рационализма въ этой области. Такой странный пробѣлъ не можетъ не быть замѣченъ.

Но прежде, нежели мы перейдемъ къ объективной этикѣ, укажемъ на выведенные г. Соловьевымъ результаты изъ его критики. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о метафизическихъ основаніяхъ свободы воли, вопросъ, который, по признанію г. Соловьевъ, принимаетъ уже чисто теоретический или умозрительный характеръ, а потому лежитъ за предѣлами этики, остается оцѣнить выводы какъ эмпирической, такъ и рациональной науки собственно въ отношеніи къ нравственнымъ началамъ. На основной нравственный вопросъ, а именно: въ чемъ состоитъ различие нравственного отъ безнравственного дѣйствія, и на чёмъ это различіе для человѣка основывается? рациональ-

ная этика, говоритъ г. Соловьевъ, въ связи съ послѣдними результатами этики эмпирической, можетъ дать удовлетворительный отвѣтъ (стр. 123).

Относительно этого вывода мы сдѣлаемъ только одну оговорку. Что означаетъ выраженіе: въ связи съ послѣдними результатами этики эмпирической? Если г. Соловьевъ разумѣеть подъ этимъ ученіе Шопенгауера, то оно представляется не эмпирическую, а метафизическую систему; если же разумѣется утилитаризмъ, то въ своихъ основаніяхъ утилитаризмъ совершенно противоположенъ нравственности, и если онъ въ своихъ выводахъ признаетъ нравственный требованія, то это совершаются лишь посредствомъ логического фокуса, который никакимъ образомъ не можетъ быть оправданъ. Эмпиризмъ имѣеть свое несомнѣнное значеніе и свою опредѣленную сферу, въ границахъ которой онъ стоитъ твердо; но къ нравственнымъ началамъ онъ вовсе не приложимъ, ибо, какъ замѣчаетъ самъ г. Соловьевъ, то, что есть, не можетъ служить мѣриломъ того, что должно быть.

Что же касается до рациональной этики, то мы должны сказать, что признаніе г. Соловьевымъ удовлетворительности ея выводовъ свидѣтельствуетъ о полной добросовѣстности автора, ибо эта оцѣнка противорѣчить собственнымъ его основнымъ началамъ и всему тому, что мы увидимъ дальше. Вся критика г. Соловьева клонится къ тому, чтобы доказать совершенное ничтожество отвлеченныхъ началъ, отдельно взятыхъ. Рационализмъ, съ его точки зрѣнія, представляется только пустою формою, которая не въ состояніи дать никакого закона, а напротивъ, должна получать свой законъ извнѣ. Еслибы г. Соловьевъ, во что бы ни стало, хотѣлъ быть послѣдовательными, онъ долженъ бы быть доказывать, что выводы Канта совершенно несостоятельны, и что нравственность, также какъ и познаніе, должна получать свой законъ и содержаніе отъ религіи. Но увлеченный аргументаціею

Канта, онъ не хотѣлъ кривить душою и призналъ вѣрность его нравственной формулы, а съ этимъ признаніемъ со-пряжены слѣдующія положенія: 1) что разумъ, отправляясь отъ самого себя, отъ своихъ собственныхъ отвлеченныхъ началь, въ нравственныхъ вопросахъ приходить къ совершенно твердымъ выводамъ, которые служатъ мѣриломъ всякой нравственной истины; 2) что разумъ, для того чтобы вывести основаніе нравственныхъ истинъ, не нуждается ни въ какомъ мистическомъ познаніи. Въ предѣлахъ субъективной этики иѣ-сто для мистического познанія г. Соловьевымъ не указано. Во всякомъ случаѣ, оно можетъ быть только восполненіемъ, а не основаніемъ рациональной нравственности.

Посмотримъ теперь, какъ эти начала прилагаются къ этикѣ объективной.

III.

НАЧАЛА ОБЩЕЖИТИЯ.

Сообразно съ выведенною выше нравственною формулкою, г. Соловьевъ высшею цѣлью практической дѣятельности полагаетъ организацію всѣхъ живыхъ существъ въ царство цѣлей, то есть, устройство нормального общества. Вслѣдствіе этого, задача объективной этики заключается въ опредѣлениіи условій этого нормального общества, какъ высшаго практическаго идеала.

Замѣтимъ, что такая задача можетъ быть поставлена только обществу людей, а отнюдь не всѣхъ живыхъ существъ, какъ говорить г. Соловьевъ, и еще менѣе всѣхъ вещей, какъ послѣдовательно долженъ бы быть сказать г. Соловьевъ. Животнымъ, растеніямъ и минераламъ идеальной цѣли указать нельзя.

Что касается до человѣческаго общества, то оно существуетъ на дѣлѣ; но какъ дѣйствительный фактъ, оно весьма далеко отъ идеала. Вслѣдствіе этого, эмпирическое возврѣніе, направляющееся исключительно отъ фактovъ, не признаетъ идеальныхъ цѣлей общежитія. Г. Соловьевъ весьма справедливо возражаетъ противъ такого взгляда, доказывая во первыхъ,

что общество въ извѣстной мѣрѣ есть произведение своей собственной сознательной дѣятельности, которая управляетъ цѣлями, и во вторыхъ, что развитіе общества еще не кончено, а потому будущее представляется не дѣйствительнымъ фактомъ, а идеаломъ, къ которому стремится общество.

Въ чёмъ же состоить этотъ общественный идеалъ и чѣмъ онъ опредѣляется? Идеалъ, говорить г. Соловьевъ, указываетъ то, что должно быть, а следовательно можетъ быть, ибо нечѣпо требовать невозможного; а такъ какъ должное вообще опредѣляется нравственнымъ началомъ, то всякий соціальный идеалъ заключаетъ въ себѣ примѣненіе нравственного начала къ существующему обществу. Такимъ образомъ, мы имѣемъ двое данныхъ: съ одной стороны, нравственное начало, какъ чисто разумное требование, съ другой стороны, дѣйствительное общество, какъ эмпирическій фактъ. Взятые въ отдѣльности, эти два элемента не удовлетворяютъ требованіямъ практическаго разума, ибо нравственное начало само по себѣ не дѣйствительно, а дѣйствительное общество само по себѣ не нравственно. Общественный же идеалъ указываетъ способъ ихъ взаимодѣйствія: формальное нравственное начало, осуществляясь въ дѣйствительномъ обществѣ, должно сдѣлать его нормальнымъ, а само должно стать въ немъ дѣйствительнымъ; иными словами, сообщая ему идеальную форму, оно должно получить отъ него реальное содержаніе. А такъ какъ существуетъ одно только формальное требованіе нравственности, именно, чтобы всѣ составляли цѣль каждого и каждый составлялъ цѣль всѣхъ, то и соціальный идеалъ можетъ быть только одинъ; разнообразіе идеаловъ зависитъ лишь отъ неполноты примѣненія нравственного требования къ дѣйствительному обществу. Послѣднее состоить изъ различныхъ элементовъ, вслѣдствіе чего является возможность дать первенство тому или другому, упуская изъ виду остальные. Отсюда различные идеалы, изъ которыхъ каждый носить на себѣ отвлеченный характеръ

и представляетъ такимъ образомъ отвлеченное начало объективной нравственности (стр. 130—131).

Таково воззрѣніе г. Соловьева. Не легко объяснить себѣ, какимъ образомъ оно виждется съ его основными взглядами. Мы имѣемъ тутъ два противоположныхъ начала, отвлеченно-общее и частное, одно дающее форму, другое—содержаніе общежитію. Въ силу принятой г. Соловьевымъ схемы, требуется свести эти противоположности къ единству, что возможно сдѣлать, либо возводя ихъ къ единству основы, либо сочетая ихъ въ единство цѣли. Здесь, где рѣчь идетъ объ идеалѣ, умѣстенъ только послѣдній способъ. А такъ какъ содержаніе дѣятельности составляеть именно разнообразіе цѣлей, то можно ожидать, что конечная цѣль будетъ соглашеніемъ этого разнообразія, при чемъ отвлеченно-общее начало дасть форму для ихъ объединенія, то есть, нормальный способъ свести ихъ къ единству. Между тѣмъ, въ идеалѣ г. Соловьева выходить вовсе не то. У него частный элементъ совершенно исключается изъ конечной цѣли, которая полагается единствено отвлеченно-общимъ началомъ. Цѣль должна быть одна, говорить г. Соловьевъ; общество не можетъ имѣть заразъ двухъ опредѣляющихъ началъ, двухъ высшихъ цѣлей, двухъ господствующихъ интересовъ; оно не можетъ служить двумъ господамъ (стр. 149). Г. Соловьевъ объявляетъ даже неизвѣстностью существованіе двухъ высшихъ цѣлей, и на этомъ основаніи требуетъ, чтобы высшая цѣль ничѣмъ не была ограничена, какъ будто высшая цѣль непремѣнно должна быть одностороння и не можетъ состоять въ гармоническомъ сочетаніи всѣхъ отдѣльныхъ жизненныхъ цѣлей. Вслѣдствіе такого взгляда, частный элементъ теряетъ всякую самостоятельность; онъ низводится на степень страдательного орудія, или простаго средства для осуществленія отвлеченно-общаго закона.

Это воззрѣніе на общественный идеалъ, какъ на возможно полное осуществленіе нравственного закона въ дѣйствитель-

вомъ мірѣ, не разъ появлялось въ исторіи философіи. Въ но-
вѣшее время его развивалъ Фихте, особенно во вторую эпо-
ху своей дѣятельности, и притомъ съ какою неимовѣрною
энергіею и послѣдовательностью! Что значать робкіе шаги г.
Соловьева передъ этимъ исполинскимъ подвигомъ человѣчес-
каго ума? За Фихте тѣмъ же путемъшли Фридрихъ Шлегель
и Шлейермахеръ. Г. Соловьевъ, самъ того не подозрѣвая, вмѣ-
сто того чтобы подвергнуть критикѣ отвлеченные начала и
свести ихъ къ единству, неожиданно становится на сторонѣ
отвлеченѣйшаго изъ отвлеченныхъ началъ и идетъ по сто-
памъ отвлеченѣйшихъ изъ отвлеченыхъ философовъ. Къ
этому привело его добросовѣтное признаніе нравственной
формулы Канта. Именно опираясь на эту формулу и при-
знавая ее единственнымъ разумнымъ началомъ человѣческой
жизни, Фихте и его послѣдователи поставили осуществленіе
нравственного закона идеальною цѣлью человѣческаго развитія.

Не смотря однако на всю громадную силу ума и таланта, которая была положена на эти одностороннія попытки, онъ остались тщетными, потому что это возврѣтие противорѣчить природѣ вещей. Подобно тому какъ каждое отдѣльное лицо составляетъ самостоятельное цѣлое и никогда не можетъ быть низ-
веденено на степень простаго средства, чѣдь однако не мѣшаеть об-
щественному единству, слѣдуетъ признать, что и отдѣльныя сферы
человѣческой жизни имѣютъ собственные, самостоятельные цѣ-
ли, а потому не могутъ и не должны быть низведены на степень
простыхъ средствъ. Такъ, знаніе—само себѣ цѣль, а не только
средство для осуществленія нравственного закона. Объ иску-
стствѣ и говорить нечего; это признано всѣми, кто имѣть объ-
немъ понятіе. Наконецъ, даже матеріальныя наслажденія не могутъ
считаться только средствомъ, но составляютъ отчасти и цѣль чело-
вѣческой жизни, ибо человѣкъ не есть чистый духъ, а имѣ-
еть матеріальную сторону, которая должна быть удовлетворе-
на. Съ своей стороны, нравственный законъ вовсе не воспре-

щаетъ преслѣдованія этихъ цѣлей, лишь бы оно не нарушало нравственныхъ требованій. Какъ законъ формальный, онъ не опредѣляетъ содержанія дѣятельности, а подчиняетъ ее только извѣстной нормѣ и полагаетъ ей границы, изъ которыхъ она не должна выходить. Нравственный законъ говоритъ, что человѣкъ долженъ быть цѣлью, а не средствомъ; человѣкъ же имѣть разнообразныя стремленія и способности, которыхъ всѣ требуютъ удовлетворенія. И только это разнообразіе цѣлей даетъ полноту общественной жизни, тогда какъ обращеніе ихъ въ простыя средства для осуществленія отвлеченно-общаго закона наложило бы на общество мертвящую схему, которая сдѣлала бы его невыносимымъ для живаго человѣка.

Мало того: нравственный идеаль не можетъ даже быть цѣлью общества, какъ цѣлаго. Прежде всего замѣтимъ, что самъ по себѣ, нравственный законъ вовсе не есть идеаль; это—не цѣль, которая должна быть достигнута когда нибудь въ отдаленномъ будущемъ, а безусловное требование, имѣющее силу всегда и вездѣ. Исполненіе же этого закона, всегда и всѣми людьми, можно, пожалуй, назвать идеаломъ, но это—идеаль неосуществимый на землѣ, ибо природа земнаго человѣка, какъ извѣстно, этого не дозволяетъ. Самъ г. Соловьевъ, какъ было приведено выше, говорить, что идеаль указываетъ то, что должно быть, а слѣдовательно можетъ быть, ибо нельзѧ требовать невозможнаго; но онъ ограничился выражениемъ требованія и не потрудился показать возможность его осуществленія. Другое же, болѣе точные мыслители, которые ставятъ цѣлью человѣчества осуществленіе нравственнаго закона, прямо признаютъ, что къ этой цѣли можно только болѣе или менѣе приблизиться, вслѣдствіе чего они полагаютъ эту цѣль въ безконечности, между тѣмъ какъ г. Соловьевъ считаетъ безконечное развитіе просто безмыслиемъ (стр. 395). Во всякомъ случаѣ, эта задача можетъ быть

целью лишь для отдельныхъ лицъ, а никакъ не для общества, ибо нравственное требование предъявляется именно лицу, какъ свободному существу, и самое исполнение требуется отъ его свободы. Еслибы общество вадумало ваять эту задачу въ свои руки и заставлять своихъ членовъ исполнять нравственный законъ, то этимъ самымъ уничтожилась бы нравственная свобода человѣка, а съ тѣмъ вмѣстѣ исчезла бы нравственность, которой необходимое условіе заключается въ свободѣ. Это была бы ужаснѣйшая тиранія, какую можно себѣ представить. Къ этому, волю или неволю, приходить всѣ мыслители, которые ставятъ осуществленіе нравственного закона задачею общества, въ томъ числѣ, какъ увидимъ, и г. Соловьевъ, хотя онъ, съ весьма похвальнымъ намѣреніемъ, всячески старается согласить свое требование съ свободою лица.

Г. Соловьевъ признаетъ личность и общественность, или общинность, какъ онъ выражается, двумя, хотя полярно противоположными, но равно необходимыми элементами всякаго общежитія. Одинъ изъ нихъ представляетъ содержаніе, другой форму или связь общежитія. Въ своей односторонности и исключительности, эти элементы другъ друга уничтожаютъ, и это ведеть къ уничтоженію самого общества. Поэтому, полнаго осуществленія, какъ общинности, такъ и индивидуализма, мы никогда не находимъ; оно невозможно. Нормальное же общество можетъ возникнуть только изъ сочетанія обоихъ, что даетъ отдельному лицу всеобщность идеи, а общественному началу полноту дѣйствительности. «Другими словами, говоритъ г. Соловьевъ, основное условіе нормального общества заключается въ полномъ взаимномъ проникновеніи индивидуального

общинного начала, или во внутреннемъ совпаденіи между сильнейшимъ развитиемъ личности и полнѣйшимъ общественнымъ единствомъ, ибо только такое совпаденіе удовлетворяетъ формальному нравственному требованію, чтобы каждый былъ

цѣлью всѣхъ (начало индивидуализма) и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самыи, чтобы всѣ были цѣлью каждого (начало общинности)» (стр. 135).

На слѣдующей страницѣ г. Соловьевъ опять повторяетъ, что въ нормальномъ обществѣ сильнѣйшая индивидуальность должна совпадать съ полнѣйшою общинностью, и что въ этомъ состоитъ существо свободной общинности, составляющей идеаль общежитія. Но что означаютъ эти выраженія? Г. Соловьевъ передъ этимъ объяснялъ намъ, что сильнѣйшее развитіе индивидуальности ведетъ къ отрицанію общинности, а полнѣйшее развитіе общинности ведетъ къ отрицанію индивидуальности, что впрочемъ ясно само по себѣ. Какимъ же образомъ эти начала теперь совмѣщаются, не ограничивая другъ друга, а напротивъ, развиваясь до самыхъ крайнихъ своихъ предѣловъ? Что за чудо совершаеть слово свободная общиность? Понятное такимъ образомъ, не есть ли это начало тоже самое, что квадратный кругъ, то есть, пустой звукъ, который долженъ ласкать слухъ читателя, не представляя ему никакого опредѣленного смысла?

Очевидно, что при крайнемъ развитіи одного изъ двухъ элементовъ, другой неизбѣжно долженъ обратиться въ прізракъ. Читая нѣсколько строкъ далѣе, мы убѣждаемся, что именно это и происходитъ съ началомъ свободы. Г. Соловьевъ возвращается къ вопросу: какимъ образомъ другія существа могутъ быть для меня цѣлью и я для нихъ? или какимъ образомъ чужое благо можетъ быть вмѣстѣ и моимъ? Этотъ вопросъ, говорить г. Соловьевъ, получать уже новое опредѣленіе; это благо «опредѣлилось уже какъ благо общественное, дающее содержаніе жизни и дѣятельности лицъ, подъ необходимымъ условиемъ ихъ единства, или какъ такое, относительно котораго всѣ суть одно. Этимъ устранено личное, субъективное начало нравственности въ его исключительности и отвлеченности,—личная нравственность признана лишь какъ внутренняя сторона нравственности общественной; этика субъек-

тивная признана какъ нераздѣльная составная часть этики объективной» (стр. 135).

И такъ, устраивается личное доброжелательство, личная любовь, самоотверженіе въ частной сферѣ; все должно быть сосредоточено на обществѣ, какъ единомъ цѣломъ. Этого требуетъ вполнѣ развитіе общинности. Послѣдняя до такой степени мало допускаетъ развитіе индивидуальности, что она посягаетъ на самую внутреннюю, завѣтную ея святыню, на субъективную нравственность, которая отнынѣ лишается всякаго самостоятельнаго значенія и объявляется только внутреннею стороною нравственности общественной. Но вѣдь это значитъ уничтожить свободу въ самомъ ея корнѣ, а вмѣсть съ тѣмъ уничтожить и саму нравственность, которая немыслима безъ свободы. Безусловный нравственный законъ обращается именно къ лицу, къ его внутренней свободѣ, къ его совѣсти, и на него налагаетъ свои требованія, а не на бесплотный призракъ общества, какъ цѣлаго. И человѣкъ никогда не вѣдь отречься отъ безусловной самостоятельности своего личного нравственного сужденія. Какъ скоро онъ внутренній голосъ совѣсти превращаетъ въ органъ общественнаго сознанія или общественныхъ потребностей, такъ онъ перестаетъ быть свободнымъ, съѣдовательно и нравственнымъ существомъ. Онъ тѣмъ самымъ уничтожаетъ источникъ всякой нравственности, ибо источникъ нравственности лежитъ не въ обществѣ, а во внутренней свободѣ лица. Общество имѣеть свои цѣли и свои задачи, въ исполненіи которыхъ оно руководится также нравственнымъ закономъ; но область чистой нравственности есть область личная, гдѣ верховное решеніе принадлежитъ не вышней власти, а внутренней свободѣ. Отсюда высокое значение свободы совѣсти. Она ограждаетъ лицо отъ вторженія общества въ его внутреннюю жизнь. Поэтому субъективная этика никогда не можетъ быть устранена и замѣнена этикою объективной. Она составляетъ

самое основание объективной этики; последняя является только восполнениемъ.

При такомъ взгляде на высшую цель человѣчества, полемика г. Соловьевъ противъ того, что онъ называетъ отвлеченными началами объективной нравственности, можетъ вести лишь къ полному отрицанію свободы. Самостоятельность отдѣльныхъ сферъ отвергается; требуется ихъ безусловное подчиненіе общей нравственной цѣли. Эта полемика ведется опять въ двоякомъ направленіи: съ одной стороны противъ началъ чисто экономического союза, представляющаго материальную сторону общественного быта, съ другой стороны противъ началъ чисто юридического союза, осуществляющаго въ себѣ формальный или отвлеченно-общій элементъ общежитія.

Г. Соловьевъ не рассматриваетъ однако экономическое общество, какъ союзъ, дѣйствительно существующій отдѣльно отъ другихъ. Его критика обращается противъ ученій, полагающихъ единственную цѣлью человѣчества материальное благосостояніе. Здѣсь онъ имѣеть въ виду главнымъ образомъ соціалистовъ, хотя онъ мимоходомъ упоминаетъ и объ экономистахъ, которые стоять на той же почвѣ. По утвержденію г. Соловьевъ, коренней грѣхъ соціалистовъ состоитъ въ томъ, что они всю дѣятельность человѣка ограничиваютъ стремленіемъ къ материальнымъ благамъ. Хотя некоторые изъ нихъ допускали нравственные интересы и давали даже въ своей системѣ известное мѣсто религіи, но они видѣли въ ией не болѣе какъ приданокъ, или средство для осуществленія материальныхъ цѣлей. Съ ихъ стороны это было только непослѣдовательностью (стр. 142). Стараніе соціалистовъ слить духовное общество съ экономическими г. Соловьевъ называетъ даже неизѣпкою попыткой, которая могла привести только къ комическимъ результатамъ (стр. 421 прим.).

Въ доказательство своего взгляда на сущность соціализма, онъ ссылается на провозглашеніе правъ матеріи послѣдователями

Сент-Симона. «Въ апоеозѣ матеріи, или вѣшняго природнаго начала, говорить г. Соловьевъ, выражается и все положительное значение и вмѣстѣ вся ограниченность соціализма. Матерія дѣйствительно имѣть права, и прямое, открытое ихъ признаніе стояло на очереди. Но провозглашать исключительно права природнаго начала, забывая о правѣ другихъ элементовъ существа человѣческаго, есть величайшая, неправда и безъ всякаго сомнѣнія, эта неправда составляетъ кореннай грѣхъ соціализма» (стр. 154—155).

Г. Соловьевъ весьма хорошо доказываетъ, что такого рода воззрѣніемъ не возвышается, а уничтожается человѣкъ, и что самое матеріальное благосостояніе, котораго ищутъ соціалисты, немыслимо безъ началь права. Только во имя справедливости можно требовать болѣе равномѣрнаго распределенія жизненныхъ благъ, справедливость же есть начало юридическое, а не экономическое. Всѣдѣствие этого, оказывается логическая необходимость отъ экономического союза перейти къ союзу юридическому (стр. 145—152).

Вся эта полемика основана на какомъ то странномъ недоразумѣніи. Дѣйствительно, соціалисты устремляютъ свое вниманіе преимущественно на экономическую сторону общественнаго быта; но это происходитъ оттого, что здѣсь они видятъ главное зло, которымъ страдаютъ современные общества. Французская революція разрушила старый порядокъ, провозгласила свободу и равенство; личная зависимость исчезла; всѣ граждане получили одинакія права передъ закономъ. Но что же изъ этого вышло? Улучшилось ли положеніе народной массы? Отвѣтъ томъ служать ужасающія картины бѣдствій рабочаго класса; онѣ показали всю ту бездину зла, которому подвергается современное человѣчество. Отсюда соціалисты заключили, что однихъ политическихъ реформъ недостаточно; нужны реформы экономические. Но они предъявляли свои требования не во имя стремленія къ матеріальнымъ благамъ, а во имя высшихъ правъ

человѣка. Не одни только непослѣдовательные умы, а самые основатели школы, которые глубже другихъ взглянули на предметъ, не только выставляли на своемъ знамени высшія нравственные начала, но возвѣщали даже новую религию. И какую? религию всеобщаго братства людей. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ развернуть Новое Христіанство Сень-Симона, которое этотъ зачинатель соціалистического движения самъ признавалъ высшимъ своимъ произведеніемъ. И если ученики Сень-Симона провозгласили, въ видѣ догмата, возстановленіе матеріи, то они дѣлали это вовсе не потому, что они считали ее исключительнымъ предметомъ поклоненія, какъ утверждается г. Соловьевъ, а потому что они видѣли въ ней начало, которое доселѣ было подавлено, но которое должно стоять на ряду съ другими. Замѣчаніе г. Соловьева, что матерія дѣйствительно имѣеть права, и что прямое, открытое ихъ признаніе стояло на очереди, есть полное оправданіе Сень-Симонистовъ. Точно также и формула Сень-Симонистовъ: «каждому по способности и каждой способности по ея дѣламъ», выражаетъ собою юридическое начало справедливости и весьма недалеко отстоитъ отъ той, которую, какъ увидимъ далѣе, предлагается самъ г. Соловьевъ. Даже коммунисты, самая крайняя изъ всѣхъ соціалистическихъ сектъ, во главѣ своего ученія ставятъ начало братства. Въ чёмъ состоитъ ваша наука? спрашиваетъ Кабе. Въ братствѣ. Какое ваше начало? братство. Въ чёмъ состоитъ ваше ученіе? въ братствѣ. «Да, мы утверждаемъ, что братство содержитъ въ себѣ все, для мудрыхъ, также какъ и для пролетаріевъ, для Академіи, также какъ для мастерской; приложите братство ко всему, выведите изъ него всѣ его послѣдствія, и вы тѣмъ самымъ разрѣшите всѣ вопросы». Ученіе самого г. Соловьева опять же весьма недалеко отъ этой теоріи. Наконецъ, и Прудонъ подвергъ критикѣ существующій порядокъ не во имя материальныхъ цѣлей, а во

имя высшей правды, которая, по его мнѣнію, должна съ помощью его системы возвращаться въ человѣчество.

Грѣхъ соціализма, по крайней мѣрѣ въ высшихъ его проявленіяхъ, единственныхъ, имѣющихъ серіозное теоретическое значеніе, состоить вовсе не въ томъ, что онъ отвергаетъ нравственные начала и ограничиваетъ цѣли человѣка материальнымъ благосостояніемъ, а напротивъ, въ томъ, что онъ, подобно г. Соловьеву, хочетъ подчинить нравственнымъ началамъ всю экономическую сферу, а это прямо ведеть къ уничтоженію свободы человѣка. Экономическая область имѣть свои собственные законы, которые нельзя безнаказанно нарушать. Здѣсь, какъ замѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ и г. Соловьевъ (стр. 149), по самому существу дѣла господствуетъ индивидуализмъ; здѣсь открывается поприще для личной свободы, для личной дѣятельности и для личныхъ отношеній. А такъ какъ съ этимъ связано все, что дорого человѣку, и свобода, и обеспеченность права, и огражденіе труда, и благосостояніе семейства, и прочность материального быта, однимъ словомъ, вся совокупность частной жизни, составляющей неотъемлемую и неприкосновенную область лица, какъ разумно-свободного существа, то понятно, что всякое посягательство на эту сферу пробуждаетъ трепетъ во всѣхъ частяхъ общественного тѣла; понятно, что при появленіи соціализма, общество ополчается въ защиту своихъ вѣчныхъ основъ. Съ другой стороны, самый этотъ отпоръ возбуждаетъ ожесточенную вражду соціалистовъ, которые только въ разрушениі существующаго общественного строя видятъ возможность осуществить свои идеалы. Братство превращается въ дикую ненависть; невинные мечтатели становятся свирѣпыми разрушителями; всякия высшія начала забыты; разнудываются всѣ человѣческія похоти, которыхъ посыпаются на смертный бой съ установленнымъ порядкомъ. Таковы явленія, которыхъ у насъ на глазахъ. Въ нихъ слѣдуетъ видѣть извращеніе соціализма, свидѣтельствующее объ его глубокомъ нравственномъ

упадкѣ, при чёмъ однако нельзя не признать, что это извращеніе составляетъ только послѣдствіе радикального противорѣчія между фантастическимъ идеаломъ и условіями дѣйствительного общества. На указаніе этого противорѣчія должна быть направлена научная критика. Полемика же г. Соловьевъа бываетъ совершенна мимо.

Если г. Соловьевъ хотѣлъ подвергнуть критикѣ исключительно экономической начала, то надобно было обратиться не къ соціалистамъ, а къ экономистамъ. Послѣднихъ можно, по жалуй, найти виновными въ томъ, что изучая специальную науку, они имѣютъ въ виду именно ее, а не что нибудь другое. Однако и они не отвергаютъ высшихъ нравственныхъ началъ; они утверждаютъ только, что въ экономической области господствуютъ не нравственные, а экономические законы. За это на нихъ нападаютъ такъ называемые соціалисты каѳедры, которые, подобно г. Соловьеву, смѣшиваютъ нравственные начала съ экономическими. Имѣть ли эта полемика какое нибудь серіозное основаніе, обѣ этомъ здѣсь не мѣсто говорить; мы полагаемъ, что въ ней нѣтъ ничего, кроме путаницы понятій. Мы упомянули обѣ ней, единственно потому что она представляетъ новое подтвержденіе факта, что теоретики соціализма вовсе не отвергаютъ нравственныхъ и юридическихъ началъ, а напротивъ, во имя этихъ началъ, хотятъ перестроить весь экономический порядокъ, на которомъ зиждутся человѣческія общества.

Что г. Соловьевъ стоитъ на той же почвѣ, что у него господствуетъ тоже смѣшеніе понятій, какъ и у соціалистовъ, это видно изъ того рѣшенія вопроса, на которое онъ указываетъ. Примиреніе противорѣчія между личнымъ и общественнымъ идеаломъ, говорить онъ, «возможно только въ томъ случаѣ, если въ личности, помимо материальныхъ, вышніхъ интересовъ, будетъ находиться другое, чисто человѣческое начало, которое позволяетъ человѣку освободиться отъ влечений вышней

природы, позволяет ему самому, добровольно и сознательно, ограничить свой субъективный интерес въ пользу всѣхъ. Такое ограничение, какъ совершающее свободно самимъ лицемъ, такое самоограниченіе лица очевидно не будетъ уже подавлениемъ личности, а напротивъ, проявленіемъ ея высшей, внутренней силы» (стр. 153—154).

До сихъ поръ все идетъ отлично. Чего лучше, какъ представить нравственную дѣятельность на пользу ближняго свободному самоограниченію лица? Но мы читаемъ нѣсколько строкъ далѣе, и дѣло принимаетъ совершенно иной оборотъ. Во имя чего совершается это самоограниченіе? спрашиваетъ г. Соловьевъ. Очевидно, не во имя интереса, а во имя долга. «Но мой долгъ есть право другихъ». Чужой интересъ, самъ по себѣ для меня нисколько не обязательный, становится для меня обязательнымъ, какъ признанное мною право. Отсюда опять необходимость перейти отъ материальной области интересовъ къ формальной области права, отъ экономического элемента общества къ элементу юридическому (стр. 154).

Тутъ очевидно происходитъ смѣшеніе нравственного долга съ юридической обязанностью. Нравственный мой долгъ вовсе не есть право другихъ; это—внутреннее рѣшеніе моей совѣсти. Я нравственно обязанъ помочь бѣднымъ, но бѣдные не имѣютъ права ничего отъ меня требовать. Уже 1800 лѣтъ тому назадъ ваздался голосъ, который говорилъ людямъ: «аще хощешь совершенъ быти, иди, продаждь имѣніе и дажь нищимъ». Всякий, кто поступаетъ по этому наставлению, исполняетъ нравственный долгъ, обязанность идти къ возможно большему совершенству; но еслибы кто вздумалъ утверждать, что нищіе имѣютъ право на мое имѣніе, и еслибы общество, въ силу этого начала, вздумало установить законъ, принуждающій меня къ раздачѣ имѣнія нищимъ, то это было бы невыносимымъ притѣсненіемъ, и всякая свобода бы исчезла.

Совершенно иной характеръ имѣетъ долгъ въ об-

ласти права. Если я принялъ на себя долгъ въ юридическомъ смыслѣ, напримѣръ уплату известной суммы денегъ, и не исполняю своего обязательства, то меня могутъ къ этому принудить, могутъ продать мое имѣніе, пожалуй даже посадить меня въ тюрьму, и никто не сочтетъ это за беззаконное притѣсненіе. Напротивъ, такой законъ признается огражденіемъ свободы.

Повидимому, г. Соловьевъ не совсѣмъ себѣ выяснилъ толькъ фактъ, что право сопровождается принужденіемъ. Иначе онъ не указалъ бы на такого рода исходъ, какъ на высшее осуществленіе свободы. Свободное самоограниченіе въ пользу другихъ давно известно людямъ. Само Божество сходило на землю, чтобы проповѣдывать его слабому человѣчеству. Большаго авторитета мы въ будущемъ, конечно, не дождемся. А между тѣмъ, разрешенія экономическихъ задачъ отъ этого не посыпало. Люди сохранили свою свободу, но сохранили и неразрывно связанное съ нею право слѣдоватъ, по своему изволенію, какъ нравственнымъ требованіямъ, такъ и внушеніямъ эгоизма. Иное дѣло, еслибы нравственное предписаніе превратилось въ юридическое. Быть ли бы черезъ это подавленъ эгоизмъ, въ этомъ позволительно сомнѣваться; но навѣрное была бы подавлена свобода, а вмѣстѣ съ свободою исчезла бы и самая нравственность. Принудительная нравственность есть безнравственность, ибо она отрицаетъ то условіе, которое даетъ ей возможность существовать.

Такое смышеніе права съ нравственностью тѣмъ менѣе оправдывается, что далѣе г. Соловьевъ, переходя отъ экономического общества къ юридическому, даетъ праву чисто отрицательное значеніе. Г. Соловьевъ опредѣляетъ право какъ свободу, обусловленную равенствомъ (стр. 165), определеніе далеко не точное, ибо не только возможно, но и въ дѣйствительности вездѣ существуетъ право и взаимное признаніе правъ при неравенствѣ лицъ. Правда, г. Соловьевъ оговаривается ниже,

что равенство можетъ относиться лишь къ тому, что у всѣхъ есть общаго, а именно, къ тому, что всѣ одинаково суть свободныя существа. Но правомъ опредѣляются не только свойства лицъ, какъ свободныхъ существъ, а также и множество другихъ отношений, зависящихъ отъ различія пола, возраста, общественного положенія и т. д.; следовательно, невозможно утверждать, въ видѣ общаго начала, что право непремѣнно обусловливается равенствомъ. Какъ бы то ни было, но г. Соловьевъ признаетъ, что право выражаетъ собою только отрицательную сторону нравственнаго закона, требование, чтобы лице не служило только средствомъ для другаго. Положительная же сторона нравственности, содѣйствие другимъ и соединеніе цѣлей, остается виѣ его сферы (стр. 167). Поэтому и справедливость, которая соответствуетъ принципу права въ природѣ человѣка и представляеть низшую степень добродѣтели, ограничивается отрицательнымъ требованіемъ никого не обижать (*neminem laedere*), тогда какъ высшая и положительная степень добродѣтели дается въ симпатии или любви, въ силу которой каждый не ограничиваетъ себя другимъ, а соединяется внутренно съ другимъ, имѣя въ немъ свою положительную цѣль (стр. 168).

Такое пониманіе права, какъ чисто отрицательного отношенія, встрѣчается не разъ въ исторіи мысли. Между прочимъ Шопенгауеръ, которымъ повидимому руководился г. Соловьевъ въ развитіи своихъ юридическихъ понятій, прямо говоритъ, что положительное понятіе есть неправда, то есть, вторженіе въ область чужой воли, а право является только какъ отрицаніе неправды. Но такой взглядъ опровергается уже самимъ определеніемъ права. Право есть явленіе свободы, а свобода въ юридической области есть начало совершенно положительное, ибо изъ нея вытекаютъ и собственность и обязательства. Что право не ограничивается отрицательнымъ предписаніемъ никого не обижать, ясно изъ существованія договоровъ, которые имѣютъ въ виду соединеніе воль и цѣлей.

Въ другомъ мѣстѣ г. Соловьевъ признаетъ однако за справедливостью и положительное значеніе, выражющееся въ формулы: «воздавать каждому свое» (*suum cuique tribuere*). Но въ этомъ положительному значеніи, по увѣренію г. Соловьева, справедливость «очевидно ничто иное какъ форма любви и форма совершенно необходимая»(!). Основаніе, въ силу котораго мы дѣлаемъ добро другимъ, есть любовь, но способъ приложения не опредѣляется любовью, какъ безусловнымъ началомъ, а зависитъ отъ неравнаго достоинства лицъ. Это и есть равенство пропорциональное, начало справедливости, которая такимъ образомъ является формою любви (стр. 192).

И тутъ нельзя не видѣть совершенного извращенія обоихъ началъ. Формула: «воздавать каждому свое» есть требованіе чисто юридическое, а отнюдь не приложеніе нравственного начала любви. Это явствуетъ изъ самого анализа главнаго, заключающагося въ ней понятія. Свое есть то, что принадлежитъ лицу, а то, что принадлежитъ лицу, опредѣляется правомъ, а не любовью. Слѣдовательно, эта формула вытекаетъ прямо изъ юридического начала. Можно оказать полную справедливость лицу, къ которому мы не питаемъ ни малѣйшей любви. Достаточно пойти въ судъ, чтобы въ этомъ убѣдиться. Съ своей стороны, любовь отнюдь не руководится справедливостью; она отдаетъ себя не по заслугамъ, а помимо заслугъ. Наибольшей любви требуютъ нерѣдко именно тѣ, которые всего менѣе ее заслуживаютъ. Держась теоріи г. Соловьева, слѣдовало бы сказать, что человѣкъ имѣть право на милосердіе Божіе, и что Богъ, спасая его, воздаетъ ему должное. Нечего и говорить, что христіанство, столь глубоко понимающее начало любви, смотритъ на это совершенно иначе.

Впрочемъ, на другой страницѣ, самъ г. Соловьевъ признаетъ, что справедливостью опредѣляется «не столько внутреннее со-стояніе существа, какъ въ любви, сколько способъ его дѣятельности, или его вѣшнихъ отношеній, могущихъ подчиняться

определенному внешнему закону, такъ что если нельзя обязать человѣка имѣть любовь, то можно и должно требовать отъ него, чтобы онъ дѣйствовалъ справедливо» (стр. 194). Но не значить ли это признать, что эти два начала совершенно разнородны? Къ сожалѣнію, у автора на разныхъ страницахъ встрѣчаются мысли, которыхъ иногда трудно согласить.

Но оставимъ пока любовь въ сторонѣ и займемся юридическимъ началомъ. Соціалисты являлись у г. Соловьевъ представителями отвлеченнаго экономического принципа, и противъ нихъ онъ велъ свою полемику. Кто же является представителемъ отвлеченнаго права? Здѣсь мы встрѣчаемъ уже не какое либо теоретическое ученіе, а живой союзъ—государство. Достаточно этого сопоставленія, чтобы показать всю искусственность этой схемы. Отдельного или отвлеченнаго экономического общества, которое г. Соловьевъ почему то называетъ земствомъ, онъ не могъ найти въ дѣйствительности, ибо экономическое общество всегда и вездѣ управлялось и управляется началами права. Безъ нихъ экономическая отношенія между людьми совершенно немыслимы. Поэтому тамъ пришлось полемизировать не противъ чего-нибудь дѣйствительнаго, а противъ утопій; да и тѣ надобно было понять одностороннимъ образомъ, для того чтобы сдѣлать ихъ предметомъ полемики. Въ области же права г. Соловьевъ нашелъ дѣйствительный союзъ, государство, устанавливающее и охраняющее право между своими членами. Здѣсь оказался реальный предметъ для критики, которую г. Соловьевъ и направляетъ противъ государства, стараясь показать всю недостаточность лежащихъ въ основаніи его началъ.

Однако и тутъ пришлось представить дѣло въ совершенно невѣрномъ видѣ. Государство у г. Соловьевъ является чистымъ осуществленіемъ отвлеченнаго права. Оно представляетъ собою только отрицательное единство. Оно не требуетъ, чтобы люди другъ другу помогали, а только чтобы они не обижали другъ друга. Оно признаетъ свободу лицъ, но не полагаетъ

имъ никакой общей цѣли. Лица соединяются здѣсь не въ положительныхъ своихъ стремленияхъ, а лишь въ общей границѣ своихъ правъ. У нихъ нѣтъ ничего общаго, кроме закона (стр. 167—169). Правда, въ одномъ мѣстѣ, г. Соловьевъ говоритъ, что государство имѣетъ цѣлью общую пользу, но онъ приводить это начало единственно съ тѣмъ, чтобы показать всю его несостоятельность. Общая польза, по мнѣнію г. Соловьева, была бы дѣйствительностью, еслибы интересы всѣхъ людей были между собою согласны; но такъ какъ этого нѣтъ, то общая польза есть противорѣчащее себѣ начало. Вслѣдствіе этого, государству остается только держаться интересовъ большинства. Однако и послѣдніе между собою несогласны. Исходя отъ интереса, необходимо допустить столько партій, сколько есть различныхъ интересовъ въ обществѣ, а такъ какъ государство не можетъ всѣхъ ихъ удовлетворить, то ему остается только, отказавшись отъ всякаго положительного содѣствія, разграничить эти интересы, не дозволять имъ уничтожать другъ друга, и тѣмъ сдѣлать возможнымъ совмѣстное ихъ существованіе. Это и есть настоящая его цѣль (стр. 159). Но такой чисто отрицательный порядокъ представляетъ лишь формальное условіе нормального общества, не давая ему никакого содержанія. Этимъ самымъ обнаруживается недостаточность государства и необходимость восполненія его высшимъ, нравственно-религіознымъ союзомъ, церковью, отъ котораго оно должно получить и положительное содержаніе и безусловный законъ (стр. 168—170, 179 и слѣд.).

Теорія чисто юридического государства, не имѣющаго иной цѣли, кроме охраненія права, была нѣкоторое время довольно распространена въ наукѣ. Ее можно найти и у Шопенгауера, которымъ опять, повидимому, вдохновлялся г. Соловьевъ, но котораго авторитетъ въ этихъ вопросахъ не имѣть рѣшительно никакого вѣса. Это ученіе было произведеніемъ односторонняго индивидуалистического взгляда на задачи обществен-

ной жизни. Но оно давно оставлено всѣми, и теорію, и практикою, и философами и законовѣдами. Самъ г. Соловьевъ, въ другомъ мѣстѣ, указываетъ на то, что отвлеченная философія, въ лицѣ высшаго своего представителя, Гегеля, видить въ государствѣ полное объективное осуществленіе абсолютной идеи (стр. 404—405). Но если такъ, то нельзя утверждать, что отвлеченному раціонализму соотвѣтствуетъ государство, какъ представитель формальнаго или отвлеченнаго принципа права. Раціональная философія признаетъ въ немъ, напротивъ, конкретный союзъ, осуществляющій всѣ человѣческія цѣли, на сколько онѣ осуществимы общественнымъ началомъ. Тоже воззрѣніе раздѣляется и юристами. Что касается до практики, то она никогда и не держалась иного взгляда. Дѣйствительное государство, съ первыхъ временъ своего существованія и до нашихъ дней, никогда не было чисто юридическимъ союзомъ и никогда не смотрѣло на себя, какъ на таковой. Государство всегда заботилось объ общихъ интересахъ народа. Оно учреждаетъ или поддерживаетъ школы, даетъ материальныя средства религіознымъ обществамъ, строить дороги, заводить благотворительныя учрежденія, охраняетъ народное здравіе, содѣствуетъ развитію промышленности и торговли; однимъ словомъ, кромѣ права и суда, всегда и вездѣ существовала и существуетъ обширнѣйшая отрасль государственной дѣятельности, называемая администрациєю и имѣющая задачею управление общественными интересами.

При этомъ, государство вовсе не находить особеннаго затрудненія въ выдѣленіи общаго интереса изъ частныхъ. Нужна значительная доля ложной логической казуистики для того, чтобы отрицать возможность существованія общей пользы, на томъ только основаніи, что частные интересы другъ другу противорѣчатъ. Сама логика говорить намъ, что различія не исключаютъ единства, также какъ и наоборотъ, единство не исключаетъ различій. Практика же въ ежедневныхъ наблюд-

ныхъ примѣрахъ доказываетъ намъ полную возможность совмѣстнаго существованія обоихъ началъ. Возьмемъ, напримѣръ, пути сообщенія, которые состоять въ общемъ пользованіи и представляютъ собою извѣстный общественный интересъ. Каждый житель, безъ сомнѣнія, желаетъ, чтобы дорога была проведена тамъ, гдѣ ему удобнѣе; но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что нельзя строить дорогъ. Точно также изъ разли-чия взглядовъ на преподаваніе отнюдь не слѣдуетъ, что нельзя учреждать университеты. Простой здравый смыслъ, при об-сужденіи общественныхъ дѣлъ, ежедневно находить возмож-ность, путемъ сдѣлокъ и соглашеній, примирять противопо-ложные взгляды и выводить изъ нихъ нѣчто 'общее, болѣе или менѣе удовлетворяющее всѣхъ благоразумныхъ людей. Партии же въ государствѣ, по крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ они имѣютъ серіозное политическое значеніе, основаны не на частныхъ интересахъ, а на различномъ пониманіи общихъ ин-тересовъ, чѣмъ самыми онѣ свидѣтельствуютъ о существова-ніи послѣднихъ.

Почему же г. Соловьевъ, при своемъ несомнѣнномъ даро-ваніи, вопреки логикѣ, вопреки наукѣ, вопреки практикѣ, вопреки очевиднымъ фактамъ, вопреки здравому смыслу, утвер-ждаетъ, что общая польза есть призракъ и что государство можетъ только разграничивать интересы, мѣшая имъ вредить другъ другу, а отнюдь не содѣствовать имъ положительнымъ образомъ? Потому что безъ этого вся его схема должна ру-шиться. Мы видимъ здѣсь живой примѣръ чисто логической послѣдовательности философской мысли, которая, отправившись отъ ложного основанія, не останавливается ни передъ какимъ, даже самымъ нелѣпымъ послѣдствиемъ. Ратуя противъ отвлеченныхъ началъ, и стараясь свести ихъ къ единству мисти-ческой основы, г. Соловьевъ и на почвѣ общественной жизни видитъ все отвлеченія, которыхъ требуется связать. Онъ изоб-рѣлъ несуществующій на дѣлѣ отвлеченныи экономический

союзъ, земство, который онъ преслѣдуетъ въ лицѣ соціалистовъ. Затѣмъ ему понадобился другой, отвлеченно-юридической союзъ, и для этого онъ избралъ государство, весьма основательно доказывая, что однимъ формальнымъ правомъ не проживешь, и что для общественной жизни нужны еще иные начала. На бѣду, государство съ первыхъ временъ своего существованія было убѣждено въ совершенной правильности аргументаціи г. Соловьевъ, а потому оно никогда и не ограничивалось однимъ юридическимъ порядкомъ, а всегда имѣло въ виду цѣльную народную жизнь и вытекающіе изъ нея общіе интересы. Что же остается дѣлать? Остается закрыть глаза на дѣйствительность, уподобиться тѣмъ философамъ, которые не считаютъ нужнымъ даже знать о существованіи государственныхъ учрежденій, отвернуться отъ теоріи государственного права, забыть наконецъ самую логику, и ратовать противъ какого то никогда не существовавшаго и никѣмъ не признаннаго отвлеченнаго юридического государства, доказывая всю его несостоятельность и требуя отъ него, чтобы оно добровольно возвратилось въ лоно церкви и низвело себя на степень простаго орудія для исполненія указанныхъ ему свыше цѣлей. Но вѣдь такая философіяничто иное какъ воздушный замокъ, который можетъ служить развѣ только печальнымъ примѣромъ тѣхъ несообразностей, до какихъ могутъ доходить даже нерядовые умы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и лучшимъ оружиемъ противъ философіи въ рукахъ людей, которые видятъ въ ней только пустословіе и считаютъ ее ветошью, давно сданною въ архивъ.

На этомъ пути къ подчиненію юридического начала мистическому и государства церкви встрѣчается однако еще затрудненіе, на этотъ разъ уже не въ фактической области, а въ собственныхъ мысляхъ автора. При изслѣдованіи субъективной этики оказалось, что чисто раціональнымъ путемъ выводится не право, о которомъ даже и не было упомянуто, а безуслов-

ный нравственный законъ. Г. Соловьевъ не только объявилъ себя удовлетвореннымъ этимъ выводомъ, но и поставилъ его верховною цѣлью всѣхъ человѣческихъ союзовъ. Почему же въ объективной этикѣ, совершенно неожиданнымъ для читателя образомъ, отвлеченно-рациональное начало осуществляется не въ видѣ отвлечено-нравственного союза, а въ видѣ союза юридического, представляющаго только низшую, отрицательную степень нравственности? И почему нравственность, которая была выведена изъ чистаго разума, вдругъ относится къ области мистики и дѣлается достояніемъ церкви?

Г. Соловьевъ объясняетъ это тѣмъ, что любовь, составляющая содержаніе нравственности, не можетъ найти полнаго приложенія ни въ области эмпирической, ни въ области рациональной, въ первой, потому что въ ней люди являются только какъ отдельныя, случайныя, преходящія существа, съ безконечно разнообразными эмпирическими цѣлями, во второй, потому что здѣсь наоборотъ, люди представляются только какъ бесплотныя лица. Первое не удовлетворяетъ любви, какъ всеобщему, безусловному закону, второе не соотвѣтствуетъ любви, какъ живой личной силѣ, между тѣмъ какъ требуется именно соединеніе того и другаго (стр. 181—182). Но почему же это соединеніе не можетъ быть достигнуто взаимодѣйствіемъ обоихъ началъ, восполненіемъ ихъ другъ другомъ? Любовь, какъ живая сила, составляетъ естественное свойство человѣка, рациональное же начало возводить это свойство въ безусловный законъ; чего же болѣе? Никакой необходимости третьаго начала отсюда нельзѧ вывести, и если г. Соловьевъ, въ противорѣчіе съ предыдущими своими выводами, изъемляетъ нравственность изъ области рационализма и относить ее къ области мистики, оставивъ первому одно отрицательное начало права, то это—рѣшительно ничѣмъ не оправданное заключеніе.

Для того чтобы показать отношеніе религіи къ нравственності и въ особенности къ той ея формѣ, которая проявляется

въ рационализмъ, надобно было довести до конца критику нравственного учения Канта и разсмотреть вытекающе изъ нея постулаты Бога и бессмертія. Тогда действительно оказалось бы, что если живая любовь къ ближнимъ дается намъ въ эмпирической области, то живая любовь къ Богу совершенно выходитъ изъ предѣловъ этой области, а такъ какъ разумъ, съ своей стороны, только указываетъ законъ, а не устанавливаетъ живаго общенія, то оказалась бы необходимость третьей, религіозной сферы, составляющей не единственное основаніе, а необходимое восполненіе двухъ первыхъ. Но г. Соловьевъ всего этого не сдѣлалъ, а предпочелъ однимъ взмахомъ пера изъять совершенно нравственность изъ области рационализма, послѣ того какъ самъ же онъ передъ этимъ выводилъ ее изъ рационализма.

Съ другой стороны, при изслѣдованіи началъ субъективной нравственности, надобно было показать отношеніе ся къ праву, что опять не сдѣлано. А между тѣмъ, въ собственной критикѣ г. Соловьева имѣется для этого достаточно данныхъ. При разборѣ эмпирическихъ началъ субъективной этики обнаружилось, что въ ней существуютъ два противоположные элемента, элементъ личный, эгоистический, и элементъ общій, сочувствие, или доброжелательство. Но такъ какъ эмпирическая область сама въ себѣ не содержитъ своего мѣрила, то для оцѣнки обоихъ элементовъ потребовалось возвести ихъ къ высшему, рациональному началу. Здѣсь общимъ мѣриломъ, признанъ быть безусловный нравственный законъ. Г. Соловьевъ на немъ остановился, не показавши, какимъ образомъ изъ этого закона вытекаетъ право. Между тѣмъ, при изслѣдованіи объективной этики оказалось, что и право есть выраженіе формального, отвлеченно-общаго начала. А такъ какъ право, по вѣрному опредѣленію г. Соловьева, составляетъ узаконеніе личной свободы, такъ какъ сущность его заключается въ разграничении присвоенныхъ отдельнымъ лицамъ областей свободы, то оно

очевидно представляет собою формально-индивидуалистическое начало, въ противоположность чистой нравственности, въ которой выражается, напротивъ, общая связь лицъ.

И тутъ следовательно, въ области рациональной этики, мы находимъ ту же самую противоположность, какую мы встрѣтили въ этикѣ эмпирической. Право соотвѣтствуетъ началу личного интереса, которому оно даетъ формальное опредѣленіе; нравственность же соотвѣтствуетъ началу сочувствія и любви, которое она возводитъ на степень безусловно общаго закона. А такъ какъ въ дѣйствительности эмпирическія и рациональныя начала, различающіяся въ теоріи, всегда существуютъ не въ отвлеченіи, а въ совокупности, то въ области объективной этики, согласно двойственному опредѣленію, мы получаемъ два противоположныхъ союза, одинъ съ преобладаніемъ индивидуалистического начала, другой съ преобладаніемъ отвлеченно-общаго или нравственного элемента. Первый союзъ есть гражданское общество, которое заключаетъ въ себѣ не одни экономическія отношенія, что немыслимо, а экономическія отношенія, управляемыя правомъ, что совершенно возможно. Второй же союзъ есть церковь, въ которой нравственность связывается съ религіею, ибо отвлеченно-нравственное начало, опредѣляя съ одной стороны естественное чувство любви, съ другой стороны, по самой своей безусловности, возводить человѣка къ безусловному началу всего сущаго, къ Богу, и требуетъ живаго къ нему отношенія, которое и дается религіею. Поэтому, отвлеченно-нравственный союзъ есть союзъ религиозный,— церковь. Самъ г. Соловьевъ признаетъ за нимъ этотъ характеръ, когда онъ говоритъ, что «мистический порядокъ самъ по себѣ хотя и содержитъ въ себѣ безусловное основаніе нравственного закона, но не даетъ мѣста для его практическаго осуществленія». Здѣсь, по его мнѣнію, господствуетъ созерцаніе, и совершенно исключается дѣятельный, практическій элементъ (стр. 183). Противъ послѣдняго можно сдѣлать нѣкоторыя оговорки, но сущность

это начало, онъ всѣми силами востаетъ противъ того, что онъ называетъ отвлеченнымъ клерикализмомъ, или ложной теобратией. Послѣднемъ за нимъ въ эту область.

Религіозный или мистический элементъ въ человѣкѣ г. Соловьевѣ выводить изъ общаго всѣмъ людямъ стремленія стать выше себя. Человѣкъ не хочетъ быть только человѣкомъ, а хочетъ быть всѣмъ въ единстве, или быть всеединнымъ, то есть, Богомъ. Г. Соловьевъ утверждаетъ даже, что это несомнѣнныи фактъ (стр. 170—171). Христіанское ученіе дѣйствительно приписываетъ первымъ людямъ желаніе быть «аки боги»; но оно видитъ въ этомъ первородный грѣхъ, отпаденіе отъ Бога. Напротивъ, г. Соловьевъ признаетъ это стремленіе божественнымъ началомъ въ человѣкѣ, источникомъ всякой религіи и нравственности; а такъ какъ человѣкъ есть существо только потенциально безусловное, а Богъ есть существо дѣйствительно безусловное, то, по его мнѣнію, единственную цѣлью человѣка можетъ быть Богъ. Всѣ же вѣнчанія и случайныи вещи, пъ которыми стремится человѣкъ природный, не могутъ быть настоящею его цѣлью, ибо онъ не соответствуютъ присущему ему безусловному элементу (стр. 171—172). Г. Соловьевъ забываетъ при этомъ, что выше онъ ставилъ человѣку, какъ рациональному существу, сознающему безусловный законъ, другую безусловную цѣль, именно, осуществленіе этого закона во вѣнчанемъ мірѣ, для чего и требуется единеніе существъ или установленіе нормального общества. Здѣсь же, въ противорѣчіе съ предыдущимъ, единеніе существъ выводится не изъ присущаго человѣку закона, который онъ стремится осуществить во вѣнчанемъ мірѣ, а изъ стремленія человѣка стать всѣмъ; а такъ какъ стать всѣмъ онъ можетъ только въ положительномъ взаимодѣйствіи со всѣми другими, то отсюда проистекаетъ единеніе существъ, опредѣляемое безусловнымъ или божественнымъ началомъ въ человѣкѣ, единеніе, основанное психологически на чувствѣ любви и осуществляющее собою положительную часть

общей нравственной формулы. Это и есть общество мистическое, или церковь (стр. 172).

Полагаемъ, что стать всѣмъ столь же мало возможно пѣлому обществу, какъ и отдельному человѣку. Въ этомъ отношеніи, между тѣмъ и другимъ нѣтъ ни малѣйшей разницы. Стремленіе совокупными силами достигнуть небесъ можетъ повести развѣ только къ вавилонскому столпотворенію, а никакъ не къ образованію церкви. Покинувъ рациональную почву, г. Соловьевъ хочетъ замѣнить ее мистикою. Но эта замѣна выходитъ не совсѣмъ удачно. Противъ первого, чисто человѣческаго начала, можно было спорить, но оно было ясно. Здѣсь же мы вступаемъ въ область, где за отсутствіемъ всякихъ ясныхъ понятій рождаются самыя неимовѣрныя преувеличенія.

Однако и мистика, по признанію г. Соловьева, можетъ быть отвлеченіо, именно, когда она ставить себя какъ исключительное начало, въ противоположность чисто человѣческимъ элементамъ. Этимъ способомъ получается Богъ вѣнчайший человѣку и природѣ, Богъ исключительно въ себѣ замкнутый. А такъ какъ, въ качествѣ безусловнаго начала, Божество не можетъ терпѣть рядомъ съ собою ничего другаго, то здѣсь необходимо является отрицательное его отношение къ человѣческому и природному началу, къ разуму и матеріи. Понимаемое такимъ образомъ божественное начало стремится къ полному ихъ поглощенію и уничтоженію, и если онъ довольствуется только порабощенiemъ, то это не болѣе какъ непослѣдовательность. Въ этомъ и состоить отвлеченій клерикализмъ, или ложная теократія, вполнѣшимъ представителемъ которой г. Соловьевъ считаетъ западную католическую церковь. Здѣсь не допускается ни свобода разума, ни свобода совѣсти, а чувственный элементъ признается зломъ (стр. 173—174).

И въ этихъ мысляхъ г. Соловьева мы находимъ значительную неясность. Если есть форма абсолютнаго, которая не допускаетъ самостоятельности отдельныхъ существъ, то это имен-

но понятіе о Богѣ, присущемъ миру, ибо черезъ это все нисходитъ на степень его проявленій. Богъ же внѣшній миру, именно вслѣдствіе того, что онъ находится внѣ міра, допускается его существованіе рядомъ съ собою. Въ этомъ весьма легко убѣдиться, сравнивши пантейстическая воззрѣнія съ деизмомъ, какъ въ религіозной области, такъ и въ философской. Гдѣ признается большая самостоятельность отдѣльныхъ существъ, въ христіанскомъ ли міросозерцаніи, исповѣдующемъ Бога отдѣльного отъ міра, или въ индѣйскомъ пантейзмѣ, сливающемъ ихъ въ одно? Тоже самое мы видимъ и въ философскихъ системахъ. Пантейзмъ Спинозы или Шопенгауера ведеть къ полному поглощению отдѣльныхъ существъ, которые понимаются только какъ явленія единой субстанціи, или даже просто какъ призраки, между тѣмъ какъ въ деизмѣ Лейбница отдѣльные существа сохраняютъ свою самостоятельность. Поэтому нельзя упрекать въ непослѣдовательности католической церкви за то, что она стремилась только къ подчиненію себѣ свѣтскихъ элементовъ, а не къ совершенному ихъ отрицанію. Большеаго эта система не требуетъ.

Но возвставая противъ ложной теократіи, г. Соловьевъ, съ другой стороны, не допускаетъ и отдѣленія духовной области отъ свѣтской. Онъ всѣми силами ратуетъ противъ извѣстной формулы: «свободная церковь въ свободномъ государствѣ», утверждая, что она выражаетъ собою неосуществимое требование, ибо эти два союза, церковь и государство, «не суть двѣ отдѣльныя, другъ отъ друга независимыя сферы, а только двѣ стороны, или точки, двѣ степени одной и той же сферы, именно, сферы практической, нравственной или общественной». Всѣ члены данного общества одинаково принадлежатъ церкви и государству; поэтому невозможно допустить, чтобы они заразъ подчинялись двумъ безусловнымъ правиламъ или имѣли въ виду двѣ верховныи цѣли. Если государственное начало, то есть, формальная справедливость, будеть принятоза верховное правило,

то любовь, по мнению г. Соловьева, потеряет всякое объективное и общественное значение, между темъ какъ по принципу церкви, одна любовь имѣть безусловное значение, справедливость же является какъ нѣчто неполное, несовершенное, радикально недостаточное, даже какъ величайшая неправда. А такъ какъ оба принципа одинаково примѣняются ко всякому дѣйствию воли, то каждый человѣкъ безпрерывно находился бы между двумя несовмѣстимыми началами, что очевидно невозможнно признать нормальнымъ. «Нельзя же въ самомъ дѣлѣ, говорить г. Соловьевъ, серьозно предполагать такое раздѣленіе духовной и свѣтской сферы, по которому я долженъ бы быть къ одному и тому же человѣку относиться въ качествѣ христіанина по принципу безусловной любви, и въ качествѣ гражданина по принципу формальной справедливости; нельзя же въ самомъ дѣлѣ допустить, чтобы я могъ действительно любить по христіански, какъ ближняго, того самаго человѣка, которого я въ качествѣ суды посыпаю на висѣлицу» (стр. 174—176).

Г. Соловьевъ идетъ еще далѣ. «Кто придаетъ дѣйствительно безусловное значение божественному началу, продолжаетъ онъ, тотъ не можетъ допускать, какъ равноправное съ нимъ, какое нибудь другое начало, чуждое или даже противоположное ему». Извѣстное изреченіе Христа: «возвращайте Кесарево Кесарю», г. Соловьевъ объясняетъ тѣмъ, что Кесарь въ то время былъ язычникъ и стоялъ вѣцеркви; къ Кесарю, стоящему въ церкви, оно, по его мнѣнию, не относится. «Кто не признаетъ дѣйствительной безусловности божественного начала, тотъ значитъ не признаетъ его совсѣмъ, ибо Богъ не можетъ быть частью,—онъ, по понятію своему, есть единое все». Но для непризнающего божественного начала итъ повода давать церкви какое бы то ни было мѣсто въ человѣческомъ обществѣ; онъ необходимо стремится къ полному ея упраздненію. Это и есть, по мнѣнию г. Соловьева, истинный смыслъ формулы: «свободная церковь въ свободномъ государствѣ». Она означаетъ,

что гражданское общество стремится къ уничтоженію церкви, но еще недостаточно для этого сильно. Такимъ образомъ, эта формула «не выражаетъ собою никакого принципа, а есть лишь практическая непослѣдовательность, столь же неустойчивая исторически, какъ и логически» (стр. 177).

Отсюда г. Соловьевъ выводить, что если совмѣстное существование этихъ двухъ союзовъ, какъ независимыхъ другъ отъ друга, немыслимо, то необходимо внутреннее ихъ соглашеніе, при чёмъ значеніе верховнаго начала должно принадлежать божественному элементу, по самому его безусловному характеру; мирской же элементъ долженъ подчиняться, какъ необходимое и законное средство, какъ орудіе и среда для осуществленія единой божественной цѣли. Г. Соловьевъ, неизвѣстно почему, называетъ это подчиненіе свободнымъ и этому отношенію даетъ название свободной теократіи (стр. 176—178).

Въ самомъ дѣлѣ, о какой свободѣ можетъ тутъ быть рѣчь, и чѣмъ отличается эта система отъ той ложной, средневѣковой теократіи, противъ которой возвставалъ г. Соловьевъ? Свобода есть тамъ, гдѣ есть самобытная цѣль; простому же орудію, или средству, никто никогда не приписывалъ свободы. Въ этомъ г. Соловьевъ могъ бы убѣдиться изъ собственного своего анализа нравственного закона, который объявляеть человѣка цѣлью, а не средствомъ, именно потому что онъ свободное существо. Какъ скоро признается, что рядомъ съ религіознымъ началомъ ничто не должно имѣть самостоятельнаго значенія, такъ свобода исчезаетъ. Но не есть ли это то самое, противъ чего авторъ ополчался лишь нѣсколькою страницъ выше, когда онъ о Богѣ исключительномъ и въ себѣ замкнутомъ говорилъ, что «въ качествѣ безусловнаго, онъ не можетъ терпѣть рядомъ съ собою ничего другаго»? Право, не дурно иногда заглядывать назадъ и посмотретьть, что тамъ написано. Ту свободу, которую проповѣдуетъ г. Соловьевъ, свободу подчиненія, признавали и средневѣковые богословы и признаетъ даже орденъ іезуитовъ,

котораго члены свободно отдаютъ себѣ въ руки своего принципала, сами исходя на степень средствъ, или орудій. Въ средніе вѣка папы никогда сами не употребляли насилия; они только приказывали и послушникамъ отлучали отъ церкви, подданные же свободно возставали противъ отлученныхъ князей и низлагали ихъ, какъ недостойныхъ. Генрихъ IV не связанный привезенъ былъ къ Каноссу, а пришелъ туда по собственному изволенію. Правда, не допускалась ни свобода мысли, ни свобода совѣсти; но вѣдь божественное начало, по признанію г. Соловьевъ, по существу своему, не можетъ допускать ничего другаго рядомъ съ собою, и все должно низводить на степень средства, или орудія. Когда средневѣковые католические богословы строили свою систему, они употребляли совершенно тѣ же доводы, какъ и г. Соловьевъ; они также утверждали, что земная цѣль, какъ низшая, должна подчиняться высшей, небесной. Они даже не шли такъ далеко, какъ г. Соловьевъ, ибо не отнимали у земного бытія значенія цѣли, тогда какъ г. Соловьевъ прямо низводить его на степень средства. И когда онъ при этомъ утверждаетъ, что такимъ возврѣніемъ «полагается совершенная самостоятельность этихъ двухъ порядковъ, такъ какъ они существуютъ съ одинаковою необходимостью», то это значитъ произносить слова, которымъ противорѣчить смыслъ, ибо средствомъ называется именно то, что лишено всякаго самостоятельного значенія. Большая крайность взглядовъ г. Соловьева въ сравненіи съ средневѣковыми католическими богословами, обнаруживается и въ софистическомъ толкованіи упомянутаго выше изреченія Христа, которое даже Иннокентій III-й и Фома Аквинскій не объясняли, какъ относящееся единственно къ язычникамъ, а признавали общимъ для всѣхъ. За что же онъ такъ сподобился противъ отвлеченаго клерикализма и ложной теократіи?

Мы позволимъ себѣ возразить противъ самыхъ оснований этого ученія. Религіозное начало не можетъ быть всѣмъ во

всемъ, ибо это было бы нарушениемъ нравственного закона и посягательствомъ на священнѣйшія права человѣка. Внѣшнія отношенія людей, какъ частныя, такъ и общественныя, управляются правомъ; но право сопровождается принужденіемъ, а религіозное начало несомнѣнно съ принужденіемъ. Слѣдовательно, вся область внѣшнихъ отношеній, или внѣшней свободы, необходимо должна быть независимо отъ религіи. Область, гдѣ можетъ владычествовать послѣдняя, есть внутренняя свобода человѣка, его совѣтъ; какъ же скоро религія выходитъ изъ этого святилища и хочетъ подчинить себѣ внѣшнюю свободу, обративъ ее въ орудіе, или средство, она становится тиранію. И если это вѣрно въ приложеніи ко всякому человѣческому обществу, даже самому совершенному, ибо это вытекаетъ изъ самого существа предмета, то что же сказать о всѣхъ существующихъ обществахъ, гдѣ рядомъ, подъ одною властью и подъ однимъ закономъ, живутъ люди съ совершенно противоположными религіозными убѣжденіями? Еслибы для каждого изъ нихъ религія была всѣмъ во всемъ, еслибы каждый старался обратить другаго въ средство для своей религіозной цѣли, то общежитіе сдѣлалось бы невозможнымъ. Слѣдовательно, волею или неволею, приходится имѣть два закона, одинъ внутренний, а другой внѣшній, и стараться, по возможности, ихъ согласить.

Въ сущности, это соглашеніе вовсе не такъ трудно, какъ увѣряетъ г. Соловьевъ. Непонятно, почему судья не можетъ, въ качествѣ судьи, карать преступника, котораго, по христіанскому закону, онъ обязанъ любить, какъ ближняго. Христіанскій законъ вовсе отъ него не требуетъ, чтобы онъ воздержался отъ наказанія. Напротивъ, религія требуетъ, чтобы онъ исполнилъ свой гражданскій долгъ. Судья поступилъ бы противно законамъ, какъ божественнымъ, такъ и человѣческимъ, еслибы, вместо того чтобы карать преступниковъ согласно съ своею гражданской обязанностью, онъ сталъ миловать ихъ.

но закону любви. Ни любовь, ни религия не упраздняетъ справедливости, а съ своей стороны, справедливость, вопреки мнѣнію г. Соловьевъ, не упраздняетъ любви и не лишаетъ ее объективнаго значенія. Но вѣрю то, что справедливость не дозволяетъ дѣлать любовь виѣшнимъ образомъ обязательной, ибо это было бы насилиемъ и тираніемъ. Справедливость управляетъ областю виѣшнихъ отношеній, и какъ бы ни было подъ часъ недостаточно ея руководство, эта область иного не терпитъ, ибо иначе исчезаетъ человѣческая свобода. Это признаетъ впрочемъ и самъ г. Соловьевъ, когда онъ говоритъ, что «любовь и не можетъ имѣть въ этой сферѣ значенія общаго, всеединяющаго начала, каковымъ здѣсь является справедливость, по существу своему могущая имѣть обязательный характеръ и въ порядкѣ естественномъ, такъ какъ ею опредѣляется не столько внутреннее состояніе существа (какъ въ любви), сколько способъ его дѣятельности или его виѣшнихъ отношеній, могущихъ подчиняться опредѣленному виѣшнему закону, такъ что если нельзя обязать человѣка имѣть любовь, то можно и должно требовать отъ него, чтобы онъ поступалъ справедливо.» Но если это признается на 194 страницѣ, то зачѣмъ же на 176 страницѣ увѣрять, что эти два начала одинаково примѣняются ко всѣмъ человѣческимъ дѣйствіямъ, а такъ какъ они несовмѣстимы, то необходимо выбирать между тѣмъ и другимъ?

Тѣми же соображеніями опредѣляются и нормальная отношенія церкви къ государству. Въ области виѣшней свободы, государству несомнѣнно принадлежитъ верховное рѣшеніе и если бы церковь, подобно тому какъ было на Западѣ въ средніе вѣка, захотѣла распространить на нее свою власть, то государство имѣло бы полное право употребить противъ нея находящееся въ его рукахъ принужденіе. И наоборотъ, еслибы государство вздумало вступиться въ область, принадлежащую внутренней свободѣ, то не только церковь, но и каждый от-

дѣльный ся членъ въ правѣ отказать ему въ новиновеніи; и если онъ за то потерпить наказаніе, то это будетъ не правосудіемъ, а насилиемъ. Поэтому нѣтъ ни малѣйшей причины, почему бы формула: «свободная церковь въ свободномъ государствѣ» не могла быть принята каждымъ свободномыслящимъ и религіознымъ человѣкомъ. Эта формула вовсе не означаетъ, что государство хочетъ, но не можетъ упразднить церковь; напротивъ, она означаетъ желаніе установить между этими двумя союзами сираведливое отношеніе. Государству принадлежитъ верховная власть, но церковь должна оставаться свободною, ибо этого требуетъ самостоятельное значеніе религіи, не подлежащей закону вѣнчаной власти. Чѣмъ же обеспечивается эта свобода противъ неправильного въ нее вторженія? Свободою въ государствѣ, ибо члены церкви суть вмѣстѣ и члены государства, ельдовательно, свободный ихъ голосъ въ одномъ союзѣ служитъ огражденіемъ свободы ихъ въ другомъ. Можно сказать, что эта формула есть идеальное выражение истиннаго принципа; а что она приложима въ дѣйствительности, это мы видимъ на многихъ примѣрахъ, за которыми не далеко идти. Конечно, такое огражденіе не полно; имъ не предупреждаются всѣ возможныя столкновенія, ибо, пока есть люди, будутъ и столкновенія; но открывается, по крайней мѣрѣ, возможность правильнаго рѣшенія столкновеній, а это именно то, что требуется. Едва ли самъ г. Соловьевъ полагаетъ, что то нормальное общество, на которое онъ указываетъ, способно довести человѣческій родъ до того, чтобы люди не увлекались односторонними возврѣніями, интересами и страстями, чтобы они не вторгались въ чужую область и всегда соблюдали сираведливость относительно другихъ. Но каждое общество можетъ и должно стремиться къ тому, чтобы эти присущія человѣческой природѣ свойства наносили наименѣе вреда. Лучшимъ для этого средствомъ служить не подчиненіе одной сферы другой, что ведетъ къ тираніи, а

правильное ихъ разграничение, чѣмъ обезпечивается обойдная свобода. Воображать же, что весь человѣческій родъ когда нибудь дойдетъ до такого свободного подчиненія, какое мы видимъ у іезуитовъ, что низведя себя на степень простаго средства, онъ всецѣло отдастъ себя въ руки церковной власти, это—такого рода мечта, которой осуществленіе, слава Богу, не предвидится.

Но г. Соловьевъ не только, подобно средневѣковымъ католическимъ богословамъ, подчиняетъ государство церкви; онъ хочетъ подчинить нравственнымъ началамъ и всю область экономическихъ отношеній. Черезъ это онъ становится на почву современного соціализма. Любовь, говорить г. Соловьевъ, посредствомъ справедливости, должна воплощаться въ материальной пользѣ. «Если весь естественный порядокъ, или, что тоже, міровой процессъ имѣть свою цѣлью осуществленіе абсолютной идеи (всеединства), то очевидно это осуществленіе не должно останавливаться на полдорогѣ, не должно ограничиваться волею и разумомъ человѣка, но должно распространяться и на чувственную, материальную природу; и она должна быть воспринята въ сферу всеединства, должна сдѣлаться основою и вмѣстѣ крайнимъ выражениемъ абсолютной идеи» (стр. 195). Любопытно бы знать, что г. Соловьевъ разумѣеть подъ словомъ крайнее? Если низшее, то осуществленное конкретное начало будетъ ниже отвлеченнаго, что противорѣчитъ основной мысли автора. Если высшее, то церковь будетъ низшимъ союзомъ, а экономическое общество высшимъ, что опять противорѣчитъ мысли автора. Если же иаконецъ мы представимъ себѣ этотъ процессъ, какъ боковое движеніе отъ одной крайности къ другой, то церковь окажется не высшимъ единствомъ, а одною изъ противоположностей, что точно также несогласно съ возрѣніемъ автора. Однимъ словомъ, какъ бы мы ни старались выяснить себѣ это понятіе, вездѣ мы найдемъ внутреннее противорѣчіе.

Но оставимъ эти тонкости и обратимся къ самому вопросу. Задача состоитъ въ томъ, чтобы осуществить нравственное начало въ материальномъ мірѣ. Какъ же она исполняется? «Истинно полезнымъ, или нормально экономическимъ, говорить г. Соловьевъ, можетъ быть признано только такое распределение труда и богатства, которое удовлетворяетъ во первыхъ, абсолютному требованію любви, и во вторыхъ, формальному требованію справедливости.» Для этого «трудъ и богатство должны быть распределены въ обществѣ соотвѣтственно внутреннему достоинству и гражданскому значенію его членовъ». Этого требуетъ справедливость, и этимъ, вмѣсть съ тѣмъ удовлетворяется требованіе любви, ибо степень внутренняго достоинства опредѣляется мѣрою преобладанія идеи всеединства, то есть любви, надъ лично исключительностью или эгоизмомъ, вслѣдствіе чего «лица, стоящія на высокой степени достоинства и соотвѣтственно этому по праву обладающія обширнѣйшими материальными средствами, очевидно будутъ пользоваться этими средствами лишь на благо другихъ и слѣдовательно, владѣя богатствомъ на основаніи справедливости, будутъ употреблять его на служеніе любви, такъ что и здѣсь, какъ вездѣ, формальное начало справедливости будетъ являться лишь какъ средство или условіе абсолютного начала любви» (стр. 196).

Въ такомъ общественномъ порядкѣ г. Соловьевъ видитъ высшее соединеніе свободной общинности съ индивидуализмомъ. Первая удовлетворяется тѣмъ, что вся экономическая дѣятельность служить высшему мотиву любви, отдающей свое другимъ и исключающей всякую насильственную борьбу. Второе же начало «получаетъ свое справедливое примѣненіе въ томъ, что юридическое обладаніе материальнымъ богатствомъ, право употреблять его на пользу всѣхъ, обусловливается степенью индивидуального развитія.» Раздѣленіе труда, свободная конкуренція, наконецъ даже раздѣленіе труда и капитала, сохра-

няются, но они теряютъ свой исключительный характеръ и перестаютъ служить эгоизму нѣкоторыхъ и быть источникомъ бѣдствій для большинства, ибо въ нормальномъ обществѣ «обладателями капитала являются лучшіе люди, опредѣляющіе свою дѣятельность нравственнымъ началомъ и слѣдовательно не могущіе злоупотреблять своими преимуществами». Здѣсь богатство является не цѣлью, а только средствомъ «для полнѣйшей реализаціи религіознаго начала». Въ свободной теократіи «всѣ солидарны въ одной общей цѣли, и то, что идетъ на благо однимъ, служитъ благу всѣхъ» (стр. 197).

Спрашивается: какая разница между формулой г. Соловьевыя и приведеною выше формулой Сенъ-Симонистовъ: «каждому по способностямъ и каждой способности по ея дѣламъ»? И за что было нападать на соціалистовъ, когда авторъ самъ стоитъ на ихъ точкѣ зрѣнія? Можно подумать, что приведенные страницы г. Соловьевыя цѣлкомъ взяты изъ какого нибудь соціалистического сочиненія. Разница лишь та, что соціалисты имѣютъ нѣсколько болѣе ясное понятіе о предметѣ; они говорять о распределеніи богатства, но что такое распределеніе труда? Какъ можно распределить трудъ по нравственному достоинству лицъ? Задавать каждому известный урокъ по степени его добродѣтели? Очевидно, что г. Соловьевъ имѣть какое то смутное представленіе о внутренней связи между трудомъ и богатствомъ, но въ чёмъ именно состоить эта связь, онъ не можетъ опредѣлить, а тѣ начала, которыя онъ хочетъ положить въ основаніе своего нормального общества, прямо ведутъ къ ея уничтоженію.

Въ самомъ дѣлѣ, я работалъ, можетъ быть сдѣлалъ открытие, приобрѣлъ этимъ способомъ материальныя средства и хочу спокойно ими пользоваться, какъ законнымъ плодомъ своего труда.— Совсѣмъ нѣтъ говорить нормальное общество: справедливость, состоящая въ услуженіи у любви, требуетъ, чтобы приобрѣтенное тобою было у тебя отнято и отдано другому, болѣе добродѣтель-

ному человѣку, который, въ силу своего нравственного достоинства имѣеть большее право на материальныя блага и употребить ихъ на пользу другихъ.—Куда дѣвалась связь между трудомъ и приобрѣтеннымъ богатствомъ?

Можеть однако случиться, что и я буду смотрѣть за добродѣтельного человѣка, и нормальное общество согласится оставить мнѣ плоды моего труда. Но у меня есть дѣти; я хочу ихъ обеспечить, оставить имъ свое, трудомъ прѣвой жизни нажитое достояніе.—Совсѣмъ нѣтъ, опять говорить нормальное общество: у другаго отца есть болѣе добродѣтельные дѣти, которые по этому самому, имѣютъ большее право на твое достояніе.

Какой же выдетъ результатъ изъ такого порядка вещей, въ которомъ самая простая, очевидная, естественная справедливость уничтожается во имя какой то воображаемой справедливости, служащей началу любви? Тотъ, что я не стану работать, а буду стараться разными добродѣтелями заслужить милость нормального общества. Добродѣтель перестанетъ быть безкорыстнымъ явленіемъ человѣческой души; она сдѣлается самыемъ вѣрнымъ расчитомъ, единственнымъ средствомъ для полученія денегъ. Добродѣтельные люди будутъ обирать трудящихся, (если только останутся глупцы, которые соглашаются работать при такихъ условіяхъ), и пользуясь плодами чужаго труда, будутъ знаменовать себя подвигами любви и самоотверженія.

Но стоитъ ли серіозно опровергать такія, можно сказать, дѣтскія представленія? Г. Соловьевъ, очевидно весьма мало знакомый съ общественными науками, повидимому не подозреваешь, что его теорія прямо ведеть къ уничтоженію труда, собственности, наслѣдства, слѣдовательно и семейства, однимъ словомъ, къ исчезновенію всѣхъ основъ гражданскаго общества, всѣхъ гарантій личной свободы, и къ возвращенію самой неслыханной тираніи, которая когда либо существовала. Любовь есть, безъ сомнѣнія, высокое и святое начало, но она остается такимъ, только пока она свободна; если же любовь становится виѣш-

нимъ образомъ обязательной, если она, черезъ посредство права, то есть принужденія, хочетъ нераздѣльно господствовать не только въ общественной, но и въ частной человѣческой жизни, то она превращается въ самое возмутительное насилие, въ посагательство на священнѣйшія права человѣка, и черезъ это ведеть къ ниспроверженію всего общественного порядка. Въ системѣ г. Соловьева частная жизнь совершенно исчезаетъ: государство становится единственнымъ собственникомъ всѣхъ материальныхъ благъ, которыхъ оно распредѣляетъ между своими членами сообразно съ ихъ нравственнымъ достоинствомъ, то есть, по указаніямъ церкви, которая, какъ нравственный союзъ, одна можетъ быть истиннымъ судью нравственного достоинства лицъ. И въ этомъ чудовищномъ деспотизмѣ г. Соловьевъ видитъ справедливое удовлетвореніе индивидуального начала! И это называется свободою теократію!

Въ чемъ же заключается коренная ошибка г. Соловьева? Въ томъ, что онъ отвѣтственно-нравственное начало принялъ за абсолютную идею, между тѣмъ какъ оно составляеть только одинъ изъ ея элементовъ. Абсолютная идея есть сочетаніе противоположностей, а нравственность есть только одна изъ противоположностей. Еслибы абсолютная идея, которую г. Соловьевъ называетъ иначе всеединствомъ, ограничивалась нравственностью, то физическая природа не только не имѣла бы никакого подвода существовать, но ей бы не откуда было взяться; все ограничивалось бы нравственнымъ міромъ безплотныхъ духовъ. Но такъ какъ существуетъ физическая природа, и самъ человѣкъ есть двойственное существо, вслѣдствіе чего, по признанію资料的 g. Соловьева, матерія имѣть свои права, то невозможно не вѣдать этихъ правъ и безусловно все подчинять одностороннему опредѣленію. Черезъ это происходитъ извращеніе самого этого опредѣленія. Если нравственность, вместо того чтобы оставаться формальною нормою человѣческой дѣятельности, хочетъ быть всеобъемлющимъ реальнымъ началомъ, если она хо-

четь осуществиться во внѣшнемъ мірѣ посредствомъ права, то она перестаетъ быть нравственностью; она становится насилиемъ беззаконіемъ.

Это діалектическое извращеніе отвлеченныхъ началъ, когда они, будучи только частью, хотятъ быть цѣлымъ, весьма хорошо известно г. Соловьеву. Противъ него направлена, въ сущности, вся его критика. Но онъ не замѣчаетъ, что онъ самъ впадаетъ въ то прегрешеніе, противъ которого онъ ратуетъ, и въ этомъ заключается существеннѣйшій недостатокъ его философскаго міросозерцанія. Философу позволительно, когда онъ отправляется отъ односторонняго начала, дойти даже до нелѣпости, ибо его задача состоять въ установлениі логической связи между началомъ и слѣдствіями, логический же выводъ изъ односторонняго начала неизбѣжно, рано или поздно, приводить къ нелѣпымъ послѣдствіямъ. Простой здравый смыслъ и опытное знаніе не бываютъ повинны въ нелѣпостяхъ; но за то у нихъ нечего искать и систематической связи понятій. Но если философу позволительно выводить самыя крайнія послѣдствія изъ принятаго имъ начала, то непозволительно ошибаться на счетъ самого этого начала, а въ этомъ именно повиненъ г. Соловьевъ. Вся его цѣль заключается въ томъ, чтобы путемъ критики одностороннихъ началъ прийти къ полнотѣ и единству, а между тѣмъ, въ своемъ нравственномъ ученіи онъ дѣлаетъ то самое, противъ чего онъ возстаетъ. Отсюда разладъ въ коренныхъ основаніяхъ его взгляда; отсюда и выводы, которые не могутъ быть оправданы ни логикою, ни опытомъ. Начала объективной этики г. Соловьева не имѣютъ значенія для науки.

IV.

НАЧАЛА ПОЗНАНИЯ.

Нравственная философия выставляет известный нравственный идеалъ, требуя осуществленія его въ дѣйствительномъ мірѣ. Но возможно ли это осуществленіе? спрашиваетъ г. Соловьевъ. Не есть ли такое требование чистая фантазія? Этого вопроса этика рѣшить не можетъ, ибо для этого необходимо знаніе объективнаго міра. Религіозное начало, съ своей стороны, требуетъ увѣренности въ подлинномъ бытіи Бога, свободы и бессмертія. Тутъ нравственная задача становится въ зависимость отъ вопроса метафизического. Такимъ образомъ, и здѣсь и тамъ оказывается необходимость отъ разсмотрѣнія нравственныхъ началъ перейти къ изслѣдованию началъ теоретическихъ (стр. 201—205).

Въ этой новой области прежде всего представляется вопросъ: что такое истина, и какой имѣемъ мы критерій, или мѣрило истинъ? Изслѣдованіе этого формального вопроса, говоритъ г. Соловьевъ, должно предшествовать всему остальному, ибо только имѣя понятіе о томъ, что такое истина, мы можемъ знать, что есть истиннаго въ нашемъ познаніи (стр. 221).

Г. Соловьевъ предварительно опредѣляетъ истину, какъ то, что есть. «Это опредѣленіе, говоритъ онъ, на столько обще и широко, что противъ него никто не станетъ спорить, а по-

тому мы и должны положить его въ начало нашего изслѣдованія, ибо нельзѧ принимать за основаніе положенія спорный» (стр. 205).

Безъ сомнѣнія такъ; прибавимъ однако, что необходимо самытъ точнымъ образомъ опредѣлить, чѣдь разумѣется подъ такого рода безспорнымъ положеніемъ; иначе намъ неожиданно покажутъ въ немъ такія вещи, о которыхъ мы никогда и не мечтали. А это именно, какъ увидимъ, оказывается въ опредѣленіи г. Соловьевъ.

Что же означаетъ выраженіе: то, что есть? Есть и ложь, ибо она существуетъ въ нашей головѣ. А такъ какъ ложь противополагается истинѣ, то бытіе, о которомъ идетъ рѣчь, замѣчаетъ г. Соловьевъ, не есть бытіе вообще, а бытіе независимое отъ нашихъ субъективныхъ представлений. Надобно, чтобы эти представлениа соотвѣтствовали независимому отъ нихъ бытію; тогда только они носятъ на себѣ характеръ истины (стр. 205—207).

И это совершенно вѣрно; но мы сдѣляемъ тутъ маленькую оговорку. Истинныи знаніемъ въ этомъ смыслѣ можетъ быть не только знаніе положительное, но также и отрицательное. Кто воображаетъ, что есть то, чего нѣть на самомъ дѣлѣ, тотъ имѣеть ложное знаніе; но кто утверждаетъ, что нѣть того, чего нѣть и въ дѣйствительности, тотъ имѣеть истинное знаніе. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ имѣть истинное знаніе даже совершенно невозможного предмета. Невозможность квадратуры круга или вѣчного движенія доказывается математически и составляетъ совершенно достовѣрное, слѣдовательно истинное положеніе, въ противоположность ложному утвержденію возможности рѣшенія этихъ задачъ. Слѣдовательно, подъ словомъ: то что есть, мы должны разумѣть и положительное и отрицательное, и дѣйствительное и возможное бытіе.

Этому повидимому неоспоримою оговоркою бросается свѣтъ на другой признакъ истины, указанный г. Соловьевымъ,

именно, на требование, чтобы она была тождественна съ собою. «Ставя вопросъ объ истинѣ, говоритъ г. Соловьевъ, мы подразумѣваемъ истину, а не что нибудь другое, то есть, иными словами, мы требуемъ, чтобы она была тождественна съ собою, была себѣ равною или не противорѣчила себѣ» (стр. 221).

И съ этимъ нельзя не согласиться, если понять это въ томъ смыслѣ, что обѣ одномъ и томъ же предметѣ нельзя высказать заразъ двухъ противорѣчащихъ сужденій; то есть, когда мы говоримъ о вещи, что она есть, мы не можемъ, безъ внутренняго противорѣчія, сказать о ней въ тоже время, что она не есть, и наоборотъ; если же мы обѣ одной и той же вещи говоримъ, что она въ одно и тоже время есть и не есть, то мы хотимъ этимъ сказать, что она измѣняется, и тогда мы не можемъ сказать о ней въ тоже время, что она не измѣняется, а пребываетъ въ бытіи. Вотъ все, что заключается въ означенномъ признакѣ. Но г. Соловьевъ подъ тождествомъ съ собою разумѣеть нечто совершенно иное, именно, единство истины, которое, по его мнѣнію, заключается въ ея тождествѣ. «Ибо, говоритъ онъ, хотя мы допускаемъ возможность многихъ истинъ, но только подъ тѣмъ условиемъ, чтобы то, что ихъ дѣлаетъ истиннымъ (*causa formalis* истинности) было одинаково во всѣхъ, или было одно и тоже во всѣхъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ, то есть, еслибы то, что есть истина въ одномъ, не было бы истиной въ другомъ, или, что тоже, если въ одномъ истиной было бы одно, а въ другомъ другое, то истина не была бы тождественна съ собою; если же она должна быть тождественною, то следовательно она должна быть и единою» (Тамъ же).

Перевертываемъ нѣсколько страницъ, и мы находимъ дальнѣйшій выводъ изъ того же положенія. Если истина едина и себѣ равна, говоритъ г. Соловьевъ, «то истиннымъ въ вещахъ можетъ быть только то, въ чёмъ онѣ равны между собою, что у всѣхъ есть единаго и общаго. Другими словами, предметъ истинного знанія есть не вещь въ отдельности взятая, а об-

щая природа всѣхъ вещей». Иначе, вмѣсто одной себѣ равной истины, мы имѣли бы бесконечное множество разныхъ истинъ, «кбо эти утверждѣнія, по различію вещей, были бы различны, а относясь къ отдельнымъ вещамъ, могли бы не имѣть между собою и никакой связи» (стр. 225).

Отсюда г. Соловьевъ заключаетъ, что то, что мы называемъ истиной, не ограничивается простою дѣйствительностью, а имѣть характеръ неизмѣнности и всеобщности (стр. 226). Истинно не то, что существуетъ здѣсь и теперь, а то, что есть вездѣ и всегда (стр. 227).

Читатель видѣть, какъ далеко мы ушли отъ первоначальнаго опредѣленія: истина есть то, что есть. Изъ невинной тавтологіи, изъ того, что истина не должна себѣ противорѣчить, выводятся прибавляемые къ слову есть, но отнюдь не заключающіеся въ первоначальномъ опредѣленіи признаки: вездѣ и всегда. Но этотъ выводъ очевидно добывается только съ помощью игры словъ. Первоначальное, безспорное опредѣленіе не содержало въ себѣ ничего другаго, кроме утвержденія, что для признанія за извѣстнымъ нашемъ представлениемъ характера истины, необходимо, чтобы оно не было только нашимъ представлениемъ, а чтобы ему соответствовало какое нибудь вѣшнее бытіе, положительное или отрицательное, дѣйствительное или возможное. Поэтому, когда мы говоримъ, что истина должна быть тождественна съ собою, мы говоримъ о тождествѣ съ собою этого признака и ничего другаго; то есть, мы утверждаемъ, что всякий разъ какъ мы говоримъ объ истинахъ, должны находиться этотъ признакъ. Но мы отнюдь не утверждаемъ, что если вѣшнее бытіе, соответствующее нашему представлѣнію, существуетъ въ данномъ мѣстѣ или въ данное время, то оно, въ силу тождества съ собою, непремѣнно должно существовать всегда и вездѣ. Это было бы не тольконичѣмъ не оправданнымъ заключеніемъ, но и просто нелѣпостью. Въ силу этого начала, мы должны бы были счи-

тать ложью все прошедшее и все частное, ибо, если оно не может быть признано истиной, то, въ силу основнаго противоположенія, которымъ самъ г. Соловьевъ характеризовалъ истину, оно должно быть признано ложью. Существуютъ, напримѣръ, два рассказа о томъ, что происходило вчера; одинъ изображаетъ событіе такъ, какъ оно дѣйствительно происходило, другой представляетъ его въ совершенно невѣрномъ видѣ. Всякій здравомыслящий человѣкъ, соглашающійся съ первоначальнымъ опредѣленіемъ г. Соловьева, скажетъ, что одинъ изъ этихъ рассказовъ истинный, а другой ложный; но по теоріи г. Соловьева выходитъ, что оба равно ложны, ибо они относятся къ прошедшему. Съ этой точки зрѣнія скорѣе даже надобно будетъ признать истиннымъ разсказъ, отрицающей то, что дѣйствительно было, ибо онъ отрицаетъ несуществующее всегда и вездѣ. Исторія и геологія, по этой теоріи, будутъ ложными науками; да и всѣ науки будутъ ложны, ибо то, что есть истина въ человѣкѣ, напримѣръ разумная его природа, не есть истина въ растеніи или въ камнѣ, ибо въ нихъ разумной природы не обрѣтается. И если г. Соловьевъ возразить, что онъ имѣть въ виду не относительную, а безусловную истину (ибо въ нѣкоторыхъ мѣстахъ г. Соловьевъ въ эпитету настоящая, незамѣтно прибавляетъ эпитетъ безусловная (стр. 226), то мы отвѣтимъ, что въ установленномъ имъ первоначальномъ понятіи обѣ истинѣ этой эпитетъ не заключается, да и не можетъ заключаться, ибо общее понятіе обѣ истинѣ должно одинаково прилагаться къ истинѣ относительной и безусловной, частной и общей, положительной и отрицательной. Понятіе о безусловной истинѣ составляеть необходимое требование человѣческаго ума, но оно не можетъ быть выведено изъ чисто формального опредѣленія истины вообще.

Но г. Соловьевъ и на этомъ не останавливается. Изъ тождества и единства истины онъ выводить не только

то, что мы истиннымъ должны признать лишь постоянное и неизменное въ вещахъ, но и то, что всѣ вещи въ совокупности составляютъ нечто единое. Истиной, говорить онъ, мы называемъ то, что есть все. Но есть все. Слѣдовательно, то, что не есть все, отдельный предметъ, не есть истина. Все необходимо предполагаетъ единое, ибо многое само по себѣ не есть все; оно есть все, лишь поскольку оно содержится въ единомъ. Самы же по себѣ, многія вещи не могутъ быть истиной, ибо они различаются другъ оть друга, такъ что одна вещь не есть другая; каждая въ своемъ различіи не можетъ быть истиной, ибо тогда истина различалась бы сама отъ себя, или истина была бы не истиной. Съ своей стороны, единое имѣющее многое въ себѣ, не есть истинно единое, а только одно изъ многихъ. Отсюда г. Соловьевъ заключаетъ, что истина есть всеединство (стр. 314—315).

Не трудно видѣть, что и этотъ выводъ весь основанъ на игрѣ словъ. Когда мы говоримъ, что есть все, то подъ словомъ въсе мы разумѣемъ совокупляемое въ нашемъ умѣ представление вещей, изъ которыхъ каждой принадлежитъ признакъ есть; но изъ того, что мы эти вещи обозначаемъ совокупнымъ названіемъ, отнюдь не слѣдуетъ, что этотъ признакъ принадлежитъ только совокупности, и что таѢкъ отдельная вещь не есть совокупность вещей, то ей этотъ признакъ не принадлежитъ. Наоборотъ, мы этотъ признакъ приписываемъ совокупности, единственno потому что мы приписываемъ его каждой вещи въ отдельности, и еслибы котоrой нибудь изъ нихъ онъ не принадлежалъ, то мы не могли бы приписать его всѣмъ. Самое слово въсе не значить единое, а только совокупное.

Признаемся, мы совершенно не можемъ понять, какимъ образомъ такой философскій умъ, какимъ несомнѣнно обладаетъ г. Соловьевъ, можетъ серіозно заниматься такою схоластической софистикою. Для философіи всего важнѣе правильное

установление понятий и раскрытие взаимной ихъ связи; но для этого, прежде всего, необходимы точность и ясность определений. Если же понятия замыняются словами и затѣмъ, съ помощью двусмысленности словъ, въ выводѣ оказывается то, чего вовсе не было въ посылкѣ, то это будетъ не философія, а какая то, даже не логическая, а просто словесная фантасмагорія, которая всего болѣе способна подорвать довѣріе къ философіи. На это мы уже указывали въ началѣ нашей критики; разобранный здѣсь выводъ даетъ нашей оцѣнкѣ новое подтвержденіе.

Эти странности объясняютъ намъ, почему г. Соловьевъ предпочитаетъ мистику логикѣ. Можно ожидать также, что его критика рациональныхъ началъ окажется слабою. Къ сожалѣнію, призрачный выводъ понятія обѣ истинѣ портить и весьма дѣльную критику эмпирическихъ началъ, которою г. Соловьевъ начинаетъ свое изслѣдованіе о человѣческомъ познаніи. Эта критика, обстоятельная и послѣдовательная, составляетъ безспорно лучшую часть сочиненія. Г. Соловьевъ разбирается прежде всего различные виды догматического эмпиризма, пытающагося, на основаніи опыта, опредѣлить сущность вещей. Онъ доказываетъ, что такое определеніе выходитъ изъ предѣловъ опыта и составляетъ плодъ умозрѣнія, которое изъ данныхъ, представляемыхъ вѣнчшими чувствами, дѣлаетъ заключеніе о томъ, что не подлежитъ чувствамъ. Вследствіе этого, послѣдовательный эмпиризмъ совершенно отказывается отъ познанія сущности вещей и утверждаетъ, что человѣческий умъ ограничивается познаніемъ явлений. Таково значеніе позитивизма. Но здѣсь знаніе теряетъ уже всякий объективный характеръ, ибо явленія сами по себѣ ничто иное какъ наши субъективныя ощущенія. Для того, чтобы эти разрозненные и случайные ощущенія соединить въ представленіе о вѣнчшемъ предметѣ, чтобы связать ихъ постоянными законами, наконецъ, чтобы отдѣльные законы свести въ общую систему знанія, требуется опять самостоятельная дѣятельность ума, то есть, умозрѣніе. Но пока

умозрѣніе погружено еще въ область явлений и непосредственно съ ними сливаются, знаніе не можетъ достигнуть того, къ чему оно стремится, именно, всеобщности и необходимости. Эти начала даются только чистымъ умозрѣніемъ, или рационализмомъ. Отсюда высокое значение рациональной философіи, которое признается и г. Соловьевымъ. «Такая всеобщая наука, говорить онъ въ результатѣ своей критики, есть рациональная философія, то есть, систематическое умозрѣніе изъ принциповъ, содержащее въ себѣ истины безусловно всеобщія и необходимыя, истины предполагаемыя частнымъ опытомъ и всякою частною наукой. Основные принципы частныхъ наукъ, будучи связаны съ этими всеобщими и необходимыми истинами философіи, входять въ опредѣляемый этой послѣднюю планъ мыслиаго бытія, получаютъ въ немъ опредѣленное мѣсто и черезъ то становятся сами необходимыи и вмѣстѣ съ тѣмъ вступаютъ въ опредѣленное внутреннее отношеніе другъ къ другу, образуя дѣйствительную систему. Если такимъ образомъ каждая отдельная наука въ свою очередь получила материалъ, а въ умозрѣніи научную форму, то всѣ частныя науки въ совокупности, по отношенію къ рациональной философіи, представляютъ материалъ, который отъ этой философіи получаетъ форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства), то есть, форму истинного знанія» (стр. 293).

Послѣ этого, казалось бы, можно ожидать, что г. Соловьевъ дастъ намъ самый тщательный и подробный разборъ основаній умозрительной философіи. Невозможно даже себѣ представить, какимъ образомъ всесторонняя критика началь познанія можетъ безъ этого обойтись. Къ сожалѣнію, мы у г. Соловьева встрѣчаемъ совершенно обратное. Именно къ этому существеннѣйшему предмету своей критики онъ отнесся съ изумительной легкостью. Сказавши, что догматический рационализмъ необходимо переходить въ рационализмъ критический, ибо

разумъ не оставляетъ ничего не доказаннымъ и подвергаетъ критикѣ собственныя познавательныя способности; указавши затѣмъ, въ краткихъ словахъ, на то, что критический рационализмъ скорѣе ставить вопросъ, нежели его разрѣшаетъ, ибо онъ между умозрѣніемъ и опытомъ, между формою и содержаніемъ, полагаетъ безусловную раздѣльность, не изслѣдуя взаимнаго ихъ отношенія, г. Соловьевъ замѣчаетъ, что при дальнѣйшемъ опредѣленіи этого отношенія, рационализмъ, въ противоположность эмпиризму, оказавшемуся недостаточнымъ, становится на сторону чистаго разума, и изъ него хочеть вывести все содержаніе знанія. На такомъ предположеніи основывается абсолютный рационализмъ, развитый преимущественно Гегелемъ. Но далѣе, вмѣсто того чтобы подвергнуть воззрѣніе Гегеля обстоятельной критикѣ, г. Соловьевъ просто ссылается на то, что отвлеченный рационализмъ успѣхъ уронить умозрительную философію въ глазахъ большинства, и несостоятельность его давно уже стала очевидною для общаго сознанія, а потому, говорить онъ, «я нахожу возможнымъ, говоря объ этомъ отвлеченномъ принципѣ, ограничиться лишь немногими словами» (стр. 300).

Конечно, это весьма легкій способъ отдѣлаться отъ задачи, но способъ едва ли достойный философа. Что же это за большинство, на мнѣніе которого ссылается г. Соловьевъ? Люди, вовсе не свѣдущіе въ философіи, которые, безъ сомнѣнія, составляютъ большинство публики? Или послѣдователи эмпиризма, составляющіе большинство современныхъ ученыхъ, но которыхъ философскую несостоятельность г. Соловьевъ только что доказалъ передъ этимъ? Что умозрительная философія потеряла свое прежнее значеніе, это несомнѣнно; что человѣцкій умъ, не довольствуясь отвлеченными знаніемъ, кинулся въ противоположную сторону и отдался опытной наукѣ, это тоже несомнѣнно и имѣть, въ извѣстныхъ предѣлахъ, свое весьма законное основаніе; но развѣ какое бы то ни было совре-

менное увлечение может избавить мыслящий умъ отъ потребности изслѣдоватъ самое существо дѣла, въ особенности когда онъ самъ видѣть всю односторонность этого увлечения? А что г. Соловьевъ не обманываетъ себя на этотъ счетъ, видно изъ другаго мѣста, гдѣ онъ говоритъ, что послѣдніе результаты западной науки, то есть эмпиризмъ, не могли «упразднить тѣ старыя, относительно высшія начала, которыя были ими вытѣснены только изъ сознанія поверхностнаго большинства.... Философія, продолжаетъ онъ, считается отжившою, но она сохраняетъ своихъ адептовъ между лучшими умами» (стр. 426—427). Какъ же можно послѣ этого самому такъ поверхностно къ ней относиться, ссылаясь на это самое большинство?

Такое сужденіе еще менѣе можетъ быть оправдано, если мы вспомнимъ, что результаты, добытые умозрительною философіею, и въ особенности высшимъ ея представителемъ, Гегелемъ, вошли, какъ плоть и кровь, въ важнѣйшія науки, касающіяся человѣка. Въ исторіи, выведенное идеализмомъ начало развитія сдѣлалось господствующимъ, и самъ г. Соловьевъ, какъ увидѣмъ далѣе, усвоиваетъ себѣ именно формулу Гегеля. Въ правовѣдѣніи утвердилось установленное тѣмъ же Гегелемъ понятіе о государствѣ. Его воззрѣнія на гражданское общество послужили исходною точкою для изслѣдований нѣкоторыхъ изъ замѣчательнѣйшихъ современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ. Даже доведенные до крайности начала гегелизма до такой степени сохранили еще свое владычество надъ умами, что именно на этихъ извращенныхъ началахъ строятъ свои системы новѣйшіе корифеи соціализма, Лассаль и Карль Марксъ. Лассаль прямо объявляетъ философію Гегеля квитетсенциею всякой научности, а мнѣніе Лассала, какъ известно г. Соловьеву, имѣеть нѣкоторый вѣсъ въ глазахъ такъ называемаго большинства. Далѣе, въ области эстетики достаточно упомянуть Фишера. Наконецъ, самые основательные современные

историки философии вышли изъ школы Гегеля. Таковы Эрдманъ, Целлеръ, Куно Фишеръ. Въ этомъ отношеніи, новѣйший изъ всѣхъ философовъ, который самъ не будучи послѣдователемъ Гегеля, признаетъ однако великое его значение въ философии, Гартманъ, говорить: «что въ различныхъ философіяхъ дѣйствительно существуетъ развитіе, этому впервые научилъ насъ Гегель, который отдельно описанные прежде обломки мыслей соединилъ въ одну органически связанныю и гармонически завершающуюся группу» *). И въ виду всего этого, г. Соловьевъ считаетъ возможнымъ покончить съ Гегелемъ въ немногихъ словахъ, чтò не мѣшаетъ ему, какъ увидимъ далѣе, пользоваться для своихъ цѣлей діалектикою Гегеля, когда она ему оказывается нужною.

Немудрено, что такого рода критика вышла крайне поверхностию. И точно, въ этихъ немногихъ словахъ заключается многое такое, чему бы въ философскомъ сочиненіи вовсе не слѣдовало быть.

«Разумъ, говорить г. Соловьевъ, есть нѣкоторое соотношеніе, именно, соотношеніе всѣхъ въ единству, и оно, то есть всеединство, есть форма истины; соотносящіе же, то есть «всѣ», составляютъ содержаніе истины, а то «единое», которое обнимаетъ собою или содержать въ себѣ все (будучи всѣмъ), есть безусловное начало или принципъ истины.. Понятно, что если всеединство есть форма истины, то этимъ предполагается безусловно существующимъ то, чего оно есть форма, то есть, единое и все или всѣ, ибо соотношеніе предполагаетъ соотносящихся. Если же мы форму истины примемъ, какъ это дѣлается отвлеченный рационализмъ, за самый принципъ истины, изъ котораго должно быть выведено и все содержаніе истины, въ такомъ случаѣ мы будемъ имѣть въ началѣ одну пустую

*) Phil. des Unbewussten (1873), стр.327.

суть только пустыя субъективные формы, безразличные къ истинному и неистинному» (стр. 306). Онъ понялъ бы, что пустымъ субъективнымъ формамъ, безразличнымъ къ истинѣ и неистинѣ, необходимости приписать нельзя, а то, чего онѣ въ себѣ не имѣть, того онѣ не могутъ сообщить и другому; между тѣмъ, по признанію г. Соловьева, рациональные формы придаютъ содержанию характеръ всеобщности и необходимости. Необходима только истина, и если разумъ заключаетъ въ себѣ начало необходимости, то мы непремѣнно должны найти въ немъ истину. И точно, связывая многообразіе видимаго бытія на основаніи присущихъ ему необходимыхъ законовъ, разумъ даетъ этому многообразію ту форму всеединой истины, которая недостаетъ разъясненнымъ и разрозненнымъ явленіямъ. Это объединеніе не реальное, а логическое, ибо оно совершается въ области познанія; но то логическое единство, къ которому разумъ приводить все сущее, есть изображеніе, въ формѣ сознанія, того дѣйствительного единства, которое существуетъ въ мірѣ. И для того чтобы это изображеніе было истинно, разуму вовсе не нужно иного отношенія къ дѣйствительному единству, какъ то, которое заключается уже въ немъ самомъ. Онъ самъ, по своей природѣ, есть изображеніе этого единства, а потому онъ и можетъ восстановлять его образъ, отправляясь отъ собственныхъ, внутреннихъ законовъ, и не нуждаясь ни въ какихъ другихъ, чуждыхъ ему отношеніяхъ. Въ этомъ состоить истинное значение рационализма. Разумъ объединяетъ данное ему извѣдь содержаніе на основаніи собственныхъ, внутреннихъ своихъ законовъ, для чего ему необходимо развить изъ себя всю систему этихъ законовъ и всѣхъ связанныхъ съ ними определеній. Это одно можетъ дать твердую опору всей его дѣятельности, какъ въ мірѣ мысли, такъ и въ области чувствъ.

Такое же странное непониманіе формы, не только въ философскомъ, но на этотъ разъ и въ обыкновенномъ ея значеніи, обнаруживается и въ другомъ доводѣ г. Соловьева, заключающемся также

въ этихъ немногихъ строкахъ, посвященныхъ критикѣ раціонализма. Онь утверждаетъ, что чистое умозрѣніе, то есть мысль, какъ развитіе чистой формы, ничто иное какъ отвлеченіе того, что содѣржится во всемъ. А такъ какъ всѣ предметы одинаково содѣржать въ себѣ бытіе, какъ отношеніе къ себѣ, и небытіе, какъ отличіе отъ другаго, то отбрасывая всѣ различія, мы неизбѣжно получимъ наконецъ совпаденіе бытія съ небытіемъ. Но такое отвлеченнѣе всеединство, по мнѣнію г. Соловьевъ, есть чисто отрицательное начало, изъ которого ровно ничего нельзя вывести, ибо оно, по самому своему определенію, есть лишеніе всего и бѣдѣе всякаго содѣржанія, а потому всякое содѣржаніе, хотя бы самое скучное, по отношенію къ этому началу является какъ нѣчто большее его, какъ нѣчто новое, въ немъ не содѣржащееся, а потому изъ него не выводимое (стр. 301). Въ такой системѣ, «все должно быть выведено изъ ничего или все должно явиться саморазвитіемъ ничего,—результатъ колоссальной нелѣпости, говорить г. Соловьевъ, но совершенно неизбѣжный для отвлеченаго раціонализма, признающаго единственнымъ принципомъ разумъ самъ по себѣ, то есть, пустую форму истины, отвлеченно взятую» (стр. 299). Истиннымъ же принципомъ, по мнѣнію г. Соловьевъ, можетъ быть «всеединое только въ положительномъ смыслѣ, то есть, не то, что содѣржится во всемъ, а то, что все въ себѣ содѣржть, то есть, абсолютное, не какъ отрѣшенное (отъ всего), а какъ совершенное (во всемъ). Всеединство, какъ настоящая форма истины, не можетъ существовать ни само по себѣ, ибо форма сама по себѣ, то есть безъ содѣржанія, есть безмыслица, ни въ нашемъ разумѣ только, ибо это будетъ только наша субъективная мысль; всеединство, какъ форма истины, предполагаетъ безусловную реальность того, чего она есть форма, то есть, всеединаго, которое следовательно опредѣляется не какъ истинно мыслимое только, но какъ истинно сущее» (стр. 301).

ческихъ определений изъ отвлеченѣйшихъ категорій разума издавна существуетъ въ наукѣ, и самые діаметрическіе приемы, посредствомъ которыхъ это совершаются, известны давнѣмъ давно. Ихъ можно найти въ Парменидѣ Платона, также какъ и въ Логикѣ Гегеля. Но г. Соловьевъ объявляетъ все это чисто нелѣпостью, не потрудившись даже разобрать, въ чёмъ дѣло. Онъ, очевидно, не совсѣмъ выяснилъ себѣ задачи и приемы діаметрики, довольствуясь обходнымъ мнѣніемъ тѣхъ, которые даже и не заглядывали въ Логику Гегеля, а слышали только, что у него бытіе объявляется равнымъ небытію, и что все выводится изъ ничего. Признаемся, мы ожидали и ожидаємъ отъ него большаго.

Устранивши такимъ образомъ рационализмъ, г. Соловьевъ подводитъ итоги всей своей критикѣ. Отвлеченійный реализмъ, говоритъ онъ, въ послѣдовательномъ своемъ развитіи приходитъ къ утвержденію: «все есть явленіе.» Но явленіе есть известное отношеніе субъекта къ объекту, предполагать же отношеніе безъ относящихся нелѣпо; а потому реализмъ послѣдовательно разрѣшается въ ничто. Съ своей стороны, рационализмъ приходитъ къ утвержденію: «все есть понятіе.» Но такъ какъ и понятіе есть известное отношеніе, которое опять немыслимо безъ субъекта и объекта, то и рационализмъ послѣдовательно разрѣшается въ ничто (стр. 302—303). Отсюда г. Соловьевъ выводить, что ни опытъ, ни разумъ, какъ простыя отношенія, не могутъ дать намъ основанія и мѣрила истины. Предметъ не становится истиннымъ, оттого что я его ощущаю или мыслю; я могу ощущать и мыслить также неистинное. Предполагать противное значило бы утверждать, что если я смотрю на белую стѣну въ синія очки, то она становится черезъ это синею; пытаться же, какъ дѣлаетъ абсолютный рационализмъ, самое бытіе предмета вывести изъ формъ нашего разума, значило бы объяснять изъ синихъ очковъ,透过 which я смотрю, ту стѣну, на ко-

торую я смотрю. Истина не можетъ быть только отношеніе, а есть то, что дано намъ въ отношеніи, къ чему субъектъ нашъ относится. Не истина опредѣляется нашимъ отношеніемъ къ ней, а наоборотъ, истинность нашего отношенія зависитъ отъ истины предмета. Для того чтобы имѣть истинное познаніе, необходимо слѣдовательно отношеніе къ истинному предмету, а оно дается намъ началомъ религіознымъ (стр. 305—306).

Этотъ выводъ весь основанъ на недоразумѣніи. Первое требование отъ научной критики заключается въ томъ, чтобы она представляла въ настоящемъ свѣтѣ мысли противника; приписывать же противнику разныя искаженія и затѣмъ побѣдоносно опровергать ихъ, это такой приемъ, который можно предоставить извѣстнаго рода журнальному рецензентамъ. Къ сожалѣнію г. Соловьевъ, самъ не давая себѣ въ томъ отчета, употребилъ здесь этотъ приемъ. Изъ предыдущей его критики вовсе не видать, чтобы реализмъ приходилъ къ утвержденію: все есть явленіе. Реализмъ, даже въ той формѣ, которая не идетъ дальше явленій, говорить только: мы познаемъ одни явленія, ибо они одни даются намъ опытомъ; сущности же вещей мы познавать не можемъ, ибо она выходитъ изъ предѣловъ опыта. Но реализмъ никогда не отвергалъ ни существованія вещей, ни существованія субъектовъ. Точно также и рационализмъ не говоритъ: все есть только понятіе, то есть, извѣстное умственное отношеніе безъ относящихся. Самый субъективный изъ отвлеченныхъ философовъ, Фихте, и тотъ выводилъ весь міръ понятій изъ противоположенія субъекта объекти. Объективный же рационализмъ говорить: сущность вещей есть разумное начало, которое съ одной стороны осуществляется въ дѣйствительномъ мірѣ, а съ другой стороны раскрывается намъ въ понятіяхъ нашего разума. Слѣдовательно, ни рационализмъ, ни реализмъ не утверждаетъ существованія отношеній безъ относящихся, и вся побѣдоносная критика г. Соловьева бѣть мимо. Но какъ толькъ, такъ и другой совершенно справедливо утверждаютъ,

что истина предмета раскрывается наль единственно черезъ его отношение къ наль. Они расходятся лишь въ томъ, что одинъ мѣримъ истины считаетъ отношение чувственное, а другой отношение мысленное. И оба правы, каждый въ своей области. Истина явлений раскрывается наль единственно черезъ наше чувственное отношение къ предметамъ; иначе мы о всей чувственной области не имѣли бы никакого понятія. Сущность же вещей раскрывается наль мысленнымъ отношениемъ къ объекту. А такъ какъ сущность вещей и явлений составляютъ двѣ стороны одного и того же бытія, то для полноты познанія необходимо восполнить одинъ способъ познанія другимъ, чтобы такимъ образомъ получить цѣлый образъ предмета.

Рационализмъ и реализмъ оба правы и въ томъ отношеніи, что въ обоихъ мѣримъ истины является разумъ. Ибо и въ реализмѣ достовѣрность знанія дается не чувственнымъ опущеніемъ, которое само по себѣ можетъ быть обманчиво, а опущеніемъ, дѣйствующимъ подъ руководствомъ разума, который испытываетъ, сравниваетъ, провѣряетъ и изъ разнообразныхъ чувственныхъ наблюдений выводить общее, правильное заключеніе. Поэтому, въ чувственной области, руководимый разумомъ опытъ несомнѣнно можетъ служить мѣримъ истины.

Г. Соловьевъ любить приводить стихи Гете, что въ настоящее время составляетъ весьма приятное и рѣдкое явленіе. Онъ могъ бы вспомнить слѣдующіе:

Den Sinnen hast du dann zu trauen;
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält.

Гете не думалъ, что разумъ ничто иное какъ синія очки, черезъ которыхъ мы смотримъ на предметъ, и которыхъ окрашиваются его неправильнымъ образомъ. Такое сравненіе всего менѣе слѣдовало бы употреблять философу. Разумъ есть данное человѣку внутреннее око, которое раскрываетъ передъ нимъ

пятое. Но которое же изъ нихъ даетъ намъ настоящую истину? Или, можетъ быть, всѣ вмѣстѣ? Или въ нѣкоторыхъ случаяхъ одно, а въ другихъ другое? Для того чтобы решить эти вопросы, очевидно надобно эти различные отношенія подвергнуть всестороннему испытанію, сравнить ихъ, провѣрить одно другимъ, и изъ этой критики вывести общее заключеніе. Но для этого опять надобно носить въ себѣ мѣрило истины, именно въ себѣ, а не въ предметѣ, ибо испытывать истинность отношеній долженъ я, а не предметъ, мнѣ данный. Предметъ быть дѣятельнымъ въ произведеніи отношенія, да и тутъ лишь отчасти, ибо во всякомъ отношеніи есть взаимодѣйствіе относящихся. Въ изслѣдованіи же отношенія предметъ не принимаетъ никакого участія: все долженъ дѣлать я самъ, а для этого у меня существуетъ только одно орудіе — разумъ, который и есть для меня единственное мѣрило истины. Куда бы, следовательно, мы ни обратились, какими бы новыми отношеніями мы ни хотѣли замѣнить существующія, иного мѣрила познанія мы не найдемъ, ибо иного не существуетъ.

Отсюда ясно, что по самому существу дѣла, единственная истинная философія есть раціонализмъ. Ссылаясь на непосредственное чувство, повторимъ мы вмѣстѣ съ г. Соловьевымъ, не должно философствовать, а философствуя не должно ссылаться на непосредственное чувство. А потому всякая попытка замѣнить въ наукѣ раціональное начало мистическимъ должна быть отвергнута, какъ основанная на смѣшаніи понятій. Это относится равно къ критикѣ г. Соловьева и къ тѣмъ мыслителямъ, которые, какъ покойный Ю. Ф. Самаринъ, хотятъ внутреннее религіозное чувство сдѣлать источникомъ познанія, наравнѣ съ вѣщнимъ опытомъ. Все научное значеніе виѣшняго опыта основано на раціональной провѣркѣ. То, что не подлежитъ фактической провѣркѣ, напримѣръ известное историческое событие, должно быть критически изслѣдовано въ своихъ отношеніяхъ ко всѣмъ другимъ, изъ опыта известнымъ намъ обстоя-

тельствамъ. Но какая есть возможность проверить объективное значение внутренняго религиознаго чувства? Если мы станемъ обращаться съ нимъ также какъ съ внѣшнимъ опытомъ, мы придемъ къ точкѣ зрѣнія того англійскаго пастора, который предлагалъ дѣлать статистическія изслѣдованія о силѣ молитвы. Тутъ возможна только одна провѣрка, именно: на сколько содержаніе религиознаго чувства соответствуетъ необходимымъ требованіямъ разума? Но черезъ это самое мы возвращаемся на точку зрѣнія раціонализма и признаемъ разумъ единственнымъ для настъ мѣриломъ истины.

Въ дѣйствительности, это признаніе разума высшимъ руководителемъ въ области научнаго изслѣдованія до такой степени неизбѣжно, что самъ г. Соловьевъ, свысока отвергнувъ раціонализмъ, какъ пустую форму, неспособную дать намъ истинное понятіе о предметѣ, когда онъ приступаетъ къ изложенію своей собственной теоріи, опредѣляетъ истинно сущее чисто логическимъ путемъ, съ помощью однихъ умозрительныхъ началъ. Въ этомъ изложеніи мы встрѣчаемъ весьма знакомыя черты раціоналистической философіи: и положенія заимствованныя изъ логики Гегеля, и теософію Шеллинга, и наконецъ отголоски Спинозы. Все это могло бы имѣть интересъ, еслибы тутъ было соблюдено существеннѣйшее условіе для всѣхъ такого рода выводовъ, именно, точность понятій. Но въ отсутствіи точности заключается, какъ намъ известно, главный недостатокъ г. Соловьева.

Мы видѣли уже, какимъ вовсе не логическимъ способомъ онъ изъ чисто формального понятія обѣ истинѣ хочетъ логически вывести понятіе обѣ истинѣ, какъ всеединомъ. Отправляясь отъ принятаго имъ въ началѣ опредѣленія: «истина, есть то, что есть», онъ заключаетъ, что такъ какъ все есть, то истина есть все. Далѣе, изъ чисто формального положенія, что истина тождественна съ собою, онъ выводить, что истина едина, а потому все истинно, слѣдовательно все есть, именно какъ единое.

Но такъ какъ единство, противоположное множеству, не есть истинное единство, ибо, имъя множество въ себѣ, оно само является однимъ изъ многихъ, (положеніе, замѣтимъ, прямо взятое изъ логики Гегеля), то истинное единство должно заключать въ себѣ множество, быть единствомъ многаго; то есть, всѣмъ (стр. 314—315).

Такимъ образомъ, въ полномъ опредѣлениѣ истины оказываются три предиката: сущее, единое, все. «Иначе, говорить г. Соловьевъ, мы не можемъ мыслить истину; еслибы мы отняли одинъ изъ этихъ трехъ предикатовъ, мы уничтожили бы тѣмъ самое понятіе истины» (стр. 315).

Ясно, что отвергнутый рационализмъ тутъ въ полномъ ходу. Опредѣления истинно сущаго выводятся чисто рациональнымъ путемъ изъ чисто рациональныхъ началъ. Замѣтимъ однако, что если въ число этихъ признаковъ включено единое, какъ единое, въ отличие отъ всеединства, которое есть единство многаго, то исключается, напротивъ, многое, какъ многое. Послѣднему не присвоивается понятіе обѣ истинъ; оно истиннымъ становится только въ единомъ. Между тѣмъ, первоначальное опредѣлениѣ истины, которое заключало въ себѣ всякое бытіе, не оправдываетъ такого исключенія. Если всѣ означенные признаки выведены изъ положенія: «все есть, слѣдовательно истина есть все», то совершенно на томъ же основаніи слѣдуетъ сказать: «многое есть, слѣдовательно истина есть многое.» Но тогда намъ придется признать истинною всякое частное положеніе, соотвѣтствующее каждомунибудь дѣйствительному бытію; придется признать истинами и рационализмъ и эмпиризмъ, и математику, и физику, и всѣ частныя науки, чего, по мнѣнію г. Соловьева, отнюдь не слѣдуетъ допускать, ибо единственнымъ предметомъ знанія мы должны признать всеединое сущее, содержащее въ себѣ полноту истины (стр. 316).

Чтобы устранить такое заключеніе, г. Соловьевъ принужденъ въ понятіе о сущемъ ввести новое различіе.

Сущимъ называется то, чему приписывается бытіе. Но бытіе, говорить г. Соловьевъ, имѣть на дѣлѣ «два совершенно различные смысла, и если отвлечься отъ этого различія, то теряется всякий определенный смыслъ, остается одно слово». Когда бытіе приписывается какому нибудь субъекту, то говорится, что онъ есть самъ по себѣ; когда же оно приписывается какому нибудь предикату, то есть, известному свойству или дѣйствію, то не утверждается, что онъ есть самъ по себѣ: бытіе его признается только условно, въ случаѣ если есть субъектъ. Такимъ образомъ, здѣсь является понятіе о бытіи совершенно противоположное первому, именно, понятіе о бытіи зависимомъ, условномъ, а не самостоятельномъ. Но, по мнѣнію г. Соловьева, истинное понятіе о бытіи есть только первое, а потому бытіе въ настоящемъ смыслѣ никакъ не можетъ быть приписано предикатамъ. Истинный субъектъ бытія есть субъектъ предикатовъ, а не сами предикаты. «Неясное сознаніе или не-полное примѣненіе этой, повидимому, столь простой и очевидной истинѣ, говоритъ г. Соловьевъ, составляетъ главный грѣхъ всей отвлеченной философіи. Всѣ ея существенные заблужденія сводятся къ сознательному или безсознательному гипостазирова-нію предикатовъ, при чмъ одно изъ направлений этой филосо-фіи, рационализмъ, беретъ предикаты общіе, логические, другое же, реализмъ, останавливается на предикатахъ частныхъ, эмпи-рическихъ. Во избѣжаніе этихъ заблужденій, прежде всего должно признать, что настоящий предметъ философіи, какъ истинного знанія, есть сущее въ его предикатахъ, а никакъ не эти предикаты отвлеченно взяты; только тогда наше позна-ніе будетъ соотвѣтствовать тому, что есть на самомъ дѣлѣ, а не будетъ пустымъ мышленіемъ, въ которомъ ничего не мы-слится» (стр. 322—324).

Такъ разсуждаетъ г. Соловьевъ. Мы скажемъ, съ своей сто-роны, что для того чтобы решить, прилагается ли къ преди-катамъ понятіе о бытіи или нѣтъ, надоально предваритель-

но опредѣлить, что разумѣется подъ словомъ бытіе; но именно этого г. Соловьевъ не сдѣлалъ. Какъ бы то ни было, изъ того, что субъекту и предикату приписывается бытіе разное, одно самостоятельное, другое зависимое, вовсе не слѣдуетъ, что бытіе вообще можетъ быть приписано только одному изъ нихъ, а другому нѣть, точно также какъ изъ того, что одна вещь квадратная, а другая круглая, вовсе не слѣдуетъ, что только одна изъ нихъ есть вещь. Въ одномъ случаѣ мы беремъ понятіе родовое, въ другомъ видовое. Въ приложеніи къ понятію о бытіи, это различіе до такой степени очевидно, что величайшіе мыслители признаютъ его даже за аксиому. Первая аксиома Этики Спинозы гласить: «всё, что есть, есть или въ себѣ или въ другомъ» (*omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*). Прилагая эти понятія къ истинѣ, мы видимъ, что въ обоихъ случаяхъ есть тождественное съ собою и независимое отъ насъ бытіе, а это единственное, что требуется нашимъ опредѣленіемъ истины. Поэтому, мышеніе о предикатахъ можетъ быть совершенно также истинно, какъ мышеніе о субъектахъ, пожалуй даже болѣе, ибо мыщеніемъ о субъектѣ никогда не исчерпывается его существо, тогда какъ предикать можетъ быть мыслимъ во всей своей полнотѣ. Въ доказательство, достаточно сослаться на математику, которая есть мышеніе чистаго, отвлеченаго предиката количества, и которая, между тѣмъ, вовсе не есть «пустое мышеніе, въ которомъ ничего не мыслится»; напротивъ, это — мышеніе, заключающее въ себѣ совершенно достовѣрное и неопровергнутое знаніе. Тоже относится и къ логикѣ. Самъ г. Соловьевъ, когда онъ забываетъ о своей теоріи, говоритъ о логическихъ и математическихъ истинахъ (стр. 403). Слѣдовательно, все это тонкое, основанное на смутной софистикѣ различіе понятій о бытіи оказывается призракомъ, съ чѣмъ вмѣстѣ и все построенное на этомъ различії зданіе разлетается въ прахъ.

Прибавимъ, что когда г. Соловьевъ, въ своемъ изслѣдованіи о началахъ познанія, отправлялся отъ безспорного, повидимому,

определения: «истина есть то, что есть», никто не подозревалъ, что онъ ограничить такимъ образомъ понятіе о бытии, и что придется, вслѣдствіе этого, выкинуть изъ области истины логику, математику, механику, однимъ словомъ, всѣ науки, имѣющія предметомъ предикаты. Читатель, неосторожно давшій свое согласіе, очевидно былъ введенъ въ заблужденіе невиннымъ нест到达lementemъ вопроса. Авторъ обращается къ нему съ требованіемъ: «вы сначала согласитесь, что истина есть то, что есть, а тамъ уже я подъ понятіе о бытии подставлю нѣчто такое, о чмъ вы и не мечтаете, и выведу отсюда такія положенія, противъ которыхъ вы тщетно будете протестовать.

Обязательство дано: платите».

Но отрицаніе бытія у предикатовъ составляеть для г. Соловьева только первый шагъ къ признанію единаго сущаго. «Настоящій предметъ всякаго знанія, говорить г. Соловьевъ, не то или другое бытіе, не тотъ или другой предикатъ самъ по себѣ (ибо предикатовъ самихъ по себѣ быть не можетъ), а то, чмъ это бытіе принадлежитъ, что въ этомъ бытіи выражается, или тотъ субъектъ, къ которому относятся данные предикаты. Согласно этому и истинное знаніе въ своей всеобщности, то есть философія, имѣть своимъ настоящимъ предметомъ не бытіе вообще, а то, чмъ бытіе вообще принадлежитъ, то есть, безусловно сущее, или сущее, какъ безусловное начало всякаго бытія» (стр. 324).

Здѣсь мы имѣемъ уже не просто сущее, какъ субъектъ, въ отличіе отъ своихъ предикатовъ, а безусловно сущее. Что подъ этимъ разумѣется, поясняется далѣе: «мы познаемъ безусловно сущее во всемъ, что мы познаемъ, потому что все это есть его предикать, его бытіе, его явленіе.» Ясно, что мы находимся на почвѣ чистаго спинонизма; г. Соловьевъ прямо даже называетъ единое истинно-сущее субстанцію всего (стр. 326). Выше, въ нравственномъ ученіи, мы уже встрѣчили такого рода определенія. Вслѣдствіе этого, подобно Спи-

нозъ, г. Соловьевъ признаетъ, что безусловно сущее, «какъ единственное положительное основаніе всякаго бытія, познается одинаково во всякомъ бытіи. Такъ какъ оно есть то, что есть во всякомъ бытіи, то тѣмъ самымъ оно есть то, что познается во всякомъ познаніи» (стр. 325). И это познаніе дается намъ непосредственно, ибо истинно сущее, будучи субстанціею всего, есть вмѣстѣ и первоначальная субстанція нась самихъ; поэтому оно «можеть и должно быть намъ дано не только въ своихъ многообразно отраженныхъ проявленіяхъ, образующихъ нашъ предметный міръ, но и внутри нась самихъ, какъ наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая. Отрѣшаясь отъ всѣхъ опредѣленныхъ образовъ бытія, отъ всѣхъ ощущеній и мыслей, мы въ глубинѣ своего духа можемъ находить безусловно сущее, какъ такое, то есть, не какъ проявляющееся въ бытіи, а какъ свободное или отрѣшенное отъ всякаго бытія. И несомнѣнно, продолжаетъ г. Соловьевъ, что во всѣхъ человѣческихъ существахъ глубже всякаго опредѣленного чувства, представлениія и воли лежитъ непосредственное восприятіе абсолютной дѣйствительности, въ которомъ сущее открывается какъ безусловно единое и свободное отъ всѣхъ опредѣленій. Это внутреннее воспріятіе безусловной дѣйствительности, не связанное ни съ какимъ опредѣленнымъ содѣржаніемъ, само по себѣ одинаково у всѣхъ, какія бы различныя названія ему ни давались, ибо здѣсь нѣть образа, нѣть отношенія, а слѣдовательно, нѣть и множественности; все сливается въ одно непосредственное чувство.... Всякое познаніе держится непознаваемымъ, всякия слова относятся къ несказанному, и всякая дѣйствительность сводится къ той безусловной дѣйствительности, которую мы находимъ въ себѣ самихъ, какъ непосредственное воспріятіе» (стр. 326—327).

Погружаясь въ эту безграницную субстанцію, въ которой исчезаютъ всякия опредѣленія, г. Соловьевъ, подобно Неопла-

тоникамъ, приходить наконецъ къ отрицанію въ ней самаго опредѣленія бытія. Бытіе есть не болѣе какъ предикать, сущее же есть субъектъ, а такъ какъ субъектъ отличается отъ своихъ предикатовъ и независимъ отъ нихъ, то сущее отличается отъ всякаго бытія. Оно — начало всякаго бытія, но само не есть бытіе. Однако оно не можетъ также быть названо небытіемъ, въ смыслѣ отсутствія или отрицанія бытія. Ему, напротивъ, приналежитъ всякое бытіе; оно имъ обладаетъ, а потому оно должно быть опредѣлено какъ сила или мощь бытія. Ибо производить его, то есть проявляется. Но проявляясь въ бытіи, оно не переходитъ въ него всецѣло, а остается отъ него свободнымъ. Поэтому, обѣ немъ нельзя даже сказать, что оно есть сила бытія, а можно только сказать, что оно имѣетъ силу бытія (стр. 324—325). Эту свободу отъ всякаго бытія, составляющую сущность абсолютнаго, г. Соловьевъ называетъ положительнымъ ничто, утверждая, что это опредѣленіе совершенно противоположно отрицательному ничто Гегеля, которое есть не болѣе какъ простое отвлеченіе, лишенное всякихъ положительныхъ началъ; положительное же ничто есть вмѣстъ съ тѣмъ все, ибо ничто, которое есть, можетъ быть только всѣмъ. Вследствіе этого, абсолютное должно быть опредѣлено, какъ ничто и все, ничто, поскольку оно не есть что нибудь, и все, поскольку оно не можетъ быть лишено чего нибудь (стр. 328). Одною своею стороною оно представляется какъ безусловно единое, отъ всего отрѣшенное, а потому ко всему безразличное, другою же стороною, какъ безусловное начало всякаго бытія, оно не можетъ быть только отрѣшенное отъ всего, а по необходимости должно быть вмѣстъ и сущее во всемъ. Только въ этой полнотѣ оно можетъ быть опредѣлено, какъ абсолютное (стр. 327).

Въ приведенныхъ цитатахъ мы очевидно имѣемъ очеркъ весьма ясно обозначенной пантенетической системы. Но если

мы станемъ разбирать, на чёмъ все это держится, мы придемъ въ некоторое недоумѣніе. Бытіе, какъ предикать, приписывается только субъекту; но почему же, въ силу этого предиката, все сущее непремѣнно должно быть едино? Развѣ одинъ и тотъ же предикать не можетъ принадлежать разнымъ субъектамъ? Когда Элеаты и Неоплатоники изъ единства понятія о существѣ выводили единство міровой субстанціи, они не думали признавать бытіе простымъ предикатомъ: для нихъ это понятіе выражало самую сущность субъекта; а такъ какъ понятіе одно, то они заключали отсюда, что и субъектъ одинъ. Если же понятіе о бытіи низводится на степень предиката, то очевидно, что изъ него нельзѧ сдѣлать ни малѣйшаго заключенія о единстве субъекта. А между тѣмъ, именно это и дѣлаетъ г. Соловьевъ.

Мало того: послѣ того, какъ онъ вывелъ, что предикать бытія можетъ принадлежать только субъекту, и притомъ только одному субъекту, все въ себѣ совмѣщающему, онъ тутъ же утверждаетъ, что именно этому субъекту никакъ нельзѧ приписать бытіе, ибо субъектъ независимъ отъ своихъ предикатовъ, а потому этотъ субъектъ стоитъ выше бытія. Г. Соловьевъ опредѣляетъ его даже какъ положительное ничто. Оказывается, слѣдовательно, что бытіе есть предикать, который не можетъ быть приписанъ никакому субъекту, ибо единственный субъектъ, которому онъ могъ бы быть приписанъ, въ качествѣ субъекта отъ него отрѣшенъ. Оказывается далѣе, что бытіе не есть нѣчто первоначальное, а производное, что оно есть проявленіе сущаго (стр. 324), другое для абсолютнаго (328), однимъ словомъ, противоположная единству множественность формъ (стр. 329), или отношеніе многихъ (тамъ же), наконецъ, даже просто явленіе (стр. 362). Такимъ образомъ мы въ концѣ своей аргументаціи пришли къ понятію, совершенно противоположному тому, которое составляло для насъ исходную точку. Постоянно играя словомъ бытіе, мы сначала отрицаемъ это понятіе у предикатовъ, чтобы приписать его субъекту, затѣмъ отрицаемъ

его у субъекта, чтобы приписать его предикатамъ, причемъ мы совершенно забыли первоначальное свое определение истины, ибо если мы признаемъ, что истина есть то, что есть, а съ другой стороны станемъ утверждать, что бытіе должно быть приписано не абсолютному, которое остается отъ него свободнымъ, а явленіямъ абсолютного, то истину будеть единственно явленіе. Само же абсолютное, съ этой точки зрењія, не есть бытіе, не есть истина, а есть положительное ничто.

Г. Соловьевъ увѣряетъ, что его положительное ничто совершенно противоположно тому же определению у Гегеля. Но если мы взглянемъ на сущность самого понятія, то разницы мы не увидимъ никакой, ибо и у Гегеля ничто признается равнымъ чистому, или абсолютному бытію. Разница заключается не въ содержаніи определенія, а единственно въ томъ, что у Гегеля оно имѣть смыслъ, а у г. Соловьева мы смысла отыскать не въ состояніи. У Гегеля положительное ничто, или совпаденіе небытія съ бытіемъ, есть противорѣчащее себѣ понятіе, которое является результатомъ абсолютного отвлечения, и именно потому что оно себѣ противорѣчитъ, требуетъ дальнѣйшаго движенія мысли. Поэтому оно и можетъ служить точкою исхода логического процесса. У г. Соловьева, напротивъ, положительное ничто есть высшее определеніе абсолютного, какъ такового. И еслибы еще этиль признакомъ означалось только отличие абсолютного отъ всякаго частнаго бытія, то можно было бы сказать, что это не болѣе какъ неточное выраженіе, ибо абсолютный субъектъ, хотя онъ и отличается отъ всѣхъ своихъ проявленій, все таки не есть ничто, такъ какъ онъ—начало своихъ проявленій и сила ихъ производящая. Но г. Соловьевъ утверждаетъ, что ничто, которое есть, можетъ быть только всѣмъ. Тутъ уже исчезаетъ всякое понятіе и даже всякая возможность пониманія. Мы погружаемся въ описанное г. Соловьевымъ безразличное чувство, въ которомъ нѣтъ ни образа, ни отношенія.

Признаемся однако, что вмѣсто воспринятія абсолютнаго, мы въ этомъ безразличіи не находимъ ничего, кроме хаоса смутныхъ и противорѣчашихъ другъ другу представлений. Г. Соловьевъ считаетъ несомнѣннымъ фактъ, что у всѣхъ людей, и притомъ одинаково, существуетъ это внутреннее безразличное состояніе, въ которомъ сущее открывается, какъ безусловно единое и свободное отъ всѣхъ опредѣленій. Мы должны сказать, что никогда ничего подобного въ себѣ не ощущали и не встрѣчали еще ни одного человѣка, отъ которого мы могли бы узнать о таковомъ его состояніи. Надобно полагать, что это специальность немногихъ. Обыкновенно же люди, вмѣсто непосредственного восприятія тѣхъ или другихъ логическихъ или антилогическихъ опредѣленій абсолютнаго, принуждены довольствоваться тѣмъ, что имъ указываетъ разумъ или чому ихъ учить религія.

Мы весьма бы впрочемъ ошиблись, еслибы думали, что г. Соловьевъ останавливается на этомъ пантеистическомъ воззрѣніи, въ которомъ абсолютное является какъ сущее, единое и все. Казалось бы, тутъ нѣть уже мѣста ни для чего другаго. Г. Соловьевъ объяснилъ намъ, что сущее единое не должно быть отрѣшенное отъ многаго, а должно существовать и проявляться во многомъ, а потому должно быть всѣмъ. Какъ всеединое, оно есть «завершенное, законченное, полное, всецѣлое» (стр. 327). Дальше, кажется, идти невозможно. Но скоро оказывается, что вѣтъ всего можетъ быть еще иѣчто. Спиноза замѣняется Шеллингомъ.

Абсолютное, говорить г. Соловьевъ, имѣеть въ себѣ два полюса или центра: одинъ есть начало свободы отъ всякаго бытія, другой, напротивъ, есть производящая сила всякаго бытія. Послѣднее есть то, что называется первою матеріею, не въ физическомъ, а въ идеальномъ смыслѣ. Оба начала не суть еще бытіе, а только потенции бытія. Первая есть отдаленная или первоначальная потенція, которую г. Соловьевъ

почему то называеть положительною, хотя она и есть отрѣшеніе отъ бытія; вторая же есть ближайшая потенція, которую г. Соловьевъ называеть отрицательною, на томъ основаніи, что она уже чувствуеть лишеніе бытія и къ нему стремится (стр. 329—332). Эта стремящаяся къ бытію первая матерія но-сить на себѣ однако образъ абсолютнаго, который она должна осуществить въ бытіи. Въ этомъ отношеніи она есть идея. Матерія есть ея сторона, обращенная къ частному бытію, идея—сторона, обращенная къ абсолютному (стр. 334). Полнота бытія требуетъ, чтобы это стремленіе осуществилось; абсолютное должно опредѣлить себя какъ неабсолютное. Абсолютное есть все; неабсолютное же есть не-все. Слѣдовательно, абсолютное, будучи всѣмъ, должно вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлить себя какъ не-все. Но какъ же это возможно, когда оно уже есть все? Такъ какъ оно есть все въ дѣйствительности, то оно должно быть не-все въ возможности. Но чистая возможность есть ничто; для того, чтобы быть чѣмъ нибудь, она должна осуществиться. Въ абсолютномъ она не можетъ осуществиться, ибо оно въ дѣйствительности есть уже все; слѣдовательно, она должна осуществиться внѣ его, въ другомъ. Но безусловно внѣ абсолютнаго другое не можетъ быть; слѣдовательно, оно должно быть въ абсолютномъ и вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно быть внѣ абсолютнаго. Съ одной стороны, оно тождественно съ абсолютнымъ, ибо имѣть тоже самое содержаніе, которое оно осуществляетъ въ себѣ, съ другой стороны, оно не тождественно съ абсолютнымъ, ибо оно не есть въ дѣйствительности все. Первое абсолютное есть въ дѣйствительности все, второе же абсолютное есть все только въ возможности, но въ возможности осуществляющеяся; это—становящееся все. Это второе абсолютное г. Соловьевъ называеть душою міра. Согласно съ своими двумя опредѣленіями, обращенными одно къ частному бытію, другое къ абсолютному, оно является какъ природа и че-ловѣкъ (стр. 335—338).

Въ этомъ воздушномъ построеніи первыхъ основъ бытія мы видимъ трудную попытку какъ нибудь выдти изъ своихъ собственныхъ опредѣленій. Если абсолютное есть все, то очевидно, что внѣ его не можетъ быть ничего. Все означаетъ совокупность всего существующаго; если же есть что нибудь внѣ его, то оно будетъ уже не все, следовательно не абсолютно. Не-все есть только часть всего; часть же существовать въ цѣломъ, а не внѣ цѣлаго. А такъ какъ этого отрицать невозможно, и притомъ отрицаніе повело бы только къ отрицанію самого абсолютного, какъ всеединаго, то приходится совмѣщать исключающія другъ друга понятія и утверждать заразъ, что второе начало находится внѣ первого и не внѣ первого, что оно тождественно съ нимъ и не тождественно. Погрузивши сначала всякое частное бытіе въ общую безразличную субстанцію, приходится затѣмъ, путемъ всякихъ противорѣчий и уловокъ, отстаивать его относительную самостоятельность.

Очевидно однако, что логически невозможно допустить, чтобы въ абсолютномъ, которое, по принятому опредѣленію, есть уже законченное, завершенное, полное и всепѣлое, была бы еще возможность чего нибудь другаго, и притомъ такого, что въ немъ неосуществимо, а должно осуществиться въ чёмъ-то внѣ его сущемъ. Чистая возможность, безъ возможности осуществленія, есть неполнота бытія, а такое начало противорѣчить опредѣленію абсолютного, какъ законченного и всесѣлаго. По той же причинѣ въ немъ не можетъ быть и первой матеріи, какъ стремленія къ бытію, или жажды бытія, по выражению г. Соловьева, ибо стремленіе, или жажда, опять предполагаетъ неполноту и несовершенство, а эти понятія мы изъ абсолютного исключили. Вообще, существованіе этихъ двухъ полюсовъ, изъ которыхъ одинъ представляеть отрѣшенность отъ бытія, а другой жажду бытія, вовсе не влажется съ первоначальными признаками абсолютного, которое мы опредѣлили какъ сущее, единое и все.

Это—две схемы, взятые изъ разныхъ міросозерцаній и не приложенные другъ къ другу. Наконецъ, если эта первая матерія, если эта жажда бытія есть собственная потенція абсолютного, то непонятно, почему осуществленіе этого стремленія падаетъ въ абсолютна, тогда какъ оно представляеть только проявленіе собственной его потенціи. И какимъ образомъ можемъ мы абсолютному приписать стремленіе стать всѣмъ, когда оно уже есть все? Однимъ словомъ, мы имѣемъ тутъ цѣлый рядъ совершенно неразрѣшимыхъ вопросовъ, изъ которыхъ вытекаетъ одно существенное и необходимое требование, приложимое ко всякой философской системѣ, а именно: когда обсуждаются такого рода предметы, которыхъ изслѣдованіе не подлежитъ опыту и все зависить исключительно отъ связи понятій, то надобно, по крайней мѣрѣ, чтобы эта связь была очевидна. Можетъ быть, г. Соловьевъ въ состояніи объяснить всѣ эти недоразумѣнія; для читателя, непосвященнаго въ его мысли, они остаются неразрѣшими.

Постараемся однако дойти до конца по этому тернистому пути. Не будемъ говорить о душѣ міра, которая въ сущности ничто иное какъ присущая Божеству первая матерія, но которая внезапно очутилась въ Божества; остановимся на человѣкѣ, ибо здѣсь мы должны найти разрѣшеніе задачи познанія. Тутъ, казалось бы, дѣло должно быть яснѣ; однако и въ этой области мы встрѣчаемъ ту же самую неточность понятій, которая совершенно сбиваетъ насъ съ толку.

Мы видѣли, что душа міра опредѣляется какъ становящееся всеединство. Но въ низшей ея сторонѣ, въ природѣ, преобладаетъ еще частный элементъ. Поэтому здѣсь, говорить г. Соловьевъ, «каждое существо, будучи реально не всѣмъ, тѣмъ самымъ ограничено, условно и прходяще; оно безусловно и вѣчно только въ своемъ абсолютномъ началѣ, въ Богѣ, въ которомъ каждое существенно есть все» (стр. 339). «Въ человѣкѣ же всеединство получаетъ действительную, хотя еще идеальную фор-

му—въ сознаніи. Въ человѣческой формѣ, каждое существо идеально есть все, поскольку можетъ все заключать въ свое сознаніи, поскольку все имѣть для него дѣйствительное, положительное, хотя и идеальное бытіе, какъ норма всѣхъ его дѣятельностей... Такимъ образомъ, то всеединство, вѣчно существующее въ божественномъ началѣ, въ которомъ каждое существенно есть все, это всеединство, устранившее, перешедшее въ чистую потенцію въ природномъ бытіи, въ которомъ каждое есть не-все, возстановляется идеально въ человѣчествѣ, въ которомъ каждое идеально есть все и реально становится всѣмъ. Но само собою понятно, продолжаетъ г. Соловьевъ, что поскольку что нибудь есть все, поскольку оно безусловно, неограничено и слѣдовательно вѣчно; ибо что нибудь можетъ быть ограничено только другимъ; поскольку же оно есть все, для него нѣтъ другого и слѣдовательно ему нечѣмъ быть ограниченнымъ.» Поэтому человѣкъ, въ противоположность условному и измѣнчивому бытію природы, безусловенъ и вѣченъ, не только въ Богѣ, но и въ себѣ самомъ, въ своемъ индивидуальномъ сознаніи, «форма котораго, *я*, есть нѣчто по существу своему безусловное и вѣчное,» ибо «я есмъ, выражается не бытіе, а сущаго... Въ сознаніи: я есмъ, сущій именно и отрѣшаются отъ всѣхъ частныхъ формъ бытія, отъ всѣхъ частныхъ отношеній, утверждаетъ себя, какъ единое во всемъ, и потому никакія измѣненія въ бытіи, отъ котораго онъ освободился, его уничтожить и измѣнить не могутъ: я есмъ также безусловно и вѣчно, какъ и самъ сущій. Это *я* есть все, потому что оно отъ всего отличается, его универсальность основывается на его единичности или индивидуальности; еслибы оно было тоже, что и другое, то все другое не не имѣло бы основанія быть для него, не могло бы съ нимъ различаться и соединяться, не могло бы имъ сознаваться» (стр. 339—340).

Мы нарочно сдѣлали эту длинную выписку въ надеждѣ, что

читатель чтонибудь въ ней пойметь; мы съ своей стороны, рѣшительно не въ состояніи постигнуть ея смыслъ. Мы видимъ здѣсь извѣстные три момента идеалистического рационализма, въ особенности въ той формѣ, въ какой онъ проявился у Шеллинга въ первый періодъ его дѣятельности: абсолютное тождество отпадаетъ отъ себя въ природѣ и возвращается къ себѣ въ духѣ, при чёмъ два послѣдніе момента противополагаются первому, какъ частныхъ начала общему. Понятно, что въ этомъ міровомъ процессѣ каждое существо можетъ представляться, какъ извѣстный моментъ въ развитіи абсолютнаго. Но что значить, что каждое существо есть все, и что въ особенности человѣкъ идеально есть все, а реально становится всѣмъ? Что значить, что въ сознаніи: «я есмъ» сущій утверждаетъ себя какъ единое во всемъ, и что это я есть все, потому что оно отъ всего отличается? Признаемся, для нась все это тоже, что приведенный Миллемъ примѣръ середины между положительнымъ и отрицательнымъ сужденіемъ: «абракадабра есть второе намѣреніе.» Если слова имѣютъ смыслъ, то быть всѣмъ значить совмѣщать въ себѣ все. Поэтому быть всѣмъ идеально, то есть, въ своемъ воображеніи, можетъ только сумасшедший. Если же подъ выражениемъ: «идеально быть всѣмъ», разумѣется: имѣть представленія обо всемъ, то это совершенно источный терминъ. Но и въ этомъ смыслѣ можно такое идеальное всеединство приписать только существу всевѣдущему, а человѣкъ, какъ извѣстно, не всевѣдущъ. Наконецъ, въ какомъ изъ всѣхъ представляющихся намъ смысловъ возможно утверждать, что человѣкъ реально становится всѣмъ, какъ будто развитие каждого отдельнаго существа ведеть къ тому, что оно когданибудь можетъ сдѣлаться единственнымъ, вѣчнымъ, абсолютнымъ Богомъ, этого мы рѣшительно разгадать не въ состояніи. Тутъ нельзя даже предполагать, что все люди когданибудь сольются въ единое Божество, ибо каждое «я есмъ», также безусловно, неизмѣнно и вѣчно, какъ и самъ сущій. Или мо-

жеть быть, они уже слиты и каждое «я есмь» выражаетъ со-
бою въ дробномъ видѣ единую, лежащую въ основаніи ихъ
сущность, какъ нѣкогда предполагалъ Фихте? Но оказывается
что **я** есть все, именно въ силу своей безусловной индивидуаль-
ности. «Каждое **я** не только есть безусловно, но есть это.» Однимъ словомъ, куда ни обернись, вездѣ передъ глазами от-
крывается такая бездна премудрости, что всякое человѣческое
пониманіе тутъ исчезаетъ. Непосвященному въ эти таинства
остается только почтительно преклонить голову и молча пройти
мимо этого священнодѣйствія, какъ недостойному принять въ
немъ участіе.

Въ результатѣ, г. Соловьевъ выводить, что человѣкъ, сооб-
разно съ тремя началами бытія, заключаетъ въ себѣ тройкую
природу. «Онъ, во первыхъ, есть сущій, то есть, безусловный
субъектъ всѣхъ своихъ дѣйствій и состояній, онъ есть». Во
вторыхъ, онъ не только есть, «онъ есть нѣчто, онъ имѣть нѣ-
которое безусловное свойство или качество, которымъ онъ отли-
чается, какъ этотъ субъектъ, отъ всѣхъ другихъ субъектовъ.
Это есть его идея, и поскольку онъ въ своемъ нормальномъ положе-
ніи есть все, необходимо его идея внутренно соединена со всѣми
другими, является какъ всеединство, то есть, его идея полу-
жительно восполняется всѣми другими, является какъ форма
абсолютного содержанія. Но эта же идея, какъ нѣчто особен-
ное, даетъ ему возможность утверждать себя вѣтъ всего, какъ
не-все, и тогда его особенное качество дѣлаетъ его безусловно
непроницаемымъ для всѣхъ другихъ, дѣлаетъ его безусловною
границею всѣхъ». Въ послѣднемъ видѣ, идея каждого существа,
«вместо того чтобы быть опредѣленною формою абсолютной
дѣйствительности, становится безразличною формою всякаго
возможного содержанія, или отвлеченнымъ разумомъ». Нако-
нецъ, третьимъ элементомъ человѣка является его материальное,
природное бытіе, какъ случайное, многое, частное, «которое
можетъ только постепенно становиться единымъ и всѣмъ,

каковыимъ оно и дѣйствительно становится, поскольку человѣкъ изъ своего иенормального (неабсолютнаго) положенія возвращается къ всеединству, становясь абсолютнымъ отъ себя, то есть, свободно и сознательно» (стр. 341—342).

На этихъ началахъ г. Соловьевъ строить и свою теорію познанія. Каждый предметъ, соотвѣтственно тремъ элементамъ человѣческой природы, имѣть три стороны: онъ является какъ сущій, какъ мыслимый и какъ ощущаемый. Въ нашихъ мысляхъ и ощущеніяхъ даются намъ только два послѣднія отношенія. Между тѣмъ, сверхъ этихъ отношеній, носящихъ на себѣ чисто субъективный характеръ, мы имѣемъ еще не заключающуюся въ нихъ увѣренность въ безотносительномъ бытіи предмета. Мы утверждаемъ это бытіе, не только какъ ощущаемое и мыслимое нами, но и какъ независимое отъ насъ; мы увѣрены, что предметъ существуетъ не только помимо данного его отношенія къ памъ, но и помимо какихъ бы то ни было отношеній къ другому. И эта увѣренность, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ, «николько не обусловлена ощущеніями, получаемыми нами отъ предмета и понятіемъ нашимъ о немъ, а напротивъ, объективное значеніе нашихъ ощущеній и понятій прямо обусловлено увѣренностью въ самостоятельномъ бытіи предмета». Ибо только въ силу этой увѣренности, я могу относить къ нему свои понятія и ощущенія, которые иначе остались бы для меня чисто субъективными состояніями моего субъекта. Если же эта увѣренность не дается ни мыслью, ни ощущеніемъ, то очевидно она составляетъ плодъ особаго, третьяго рода познанія, которое правильно называть вѣрою (стр. 344—345).

Возможность такого познанія, по мнѣнію г. Соловьева, объясняется самымъ свойствомъ нашихъ отношеній къ предмету. Въ мысляхъ и ощущеніяхъ мы относимся къ нему только вѣшнимъ образомъ, какъ частное къ частному, а потому мы не получаемъ здѣсь ничего, кроме сознанія своей границы; тутъ объективнаго познанія быть не можетъ. Если же мы идемъ за

этот предъял и утверждаемъ независимое отъ насъ существование предмета, то это предполагаетъ иное, внутреннее отношение, соединение съ предметомъ въ самыхъ основахъ его существа. И точно, всякое отношение предполагаетъ относящихся, въ качествѣ независимыхъ, безусловныхъ существъ. Безусловный же существа, какъ таковыя, не ограничиваютъ другъ друга вѣшнимъ образомъ, а напротивъ, соединены внутреннимъ образомъ, ибо они «коренятся или имѣютъ основаніе въ одномъ и томъ же безусловномъ существѣ». Плодомъ этого внутренняго единства является знаніе безусловное, мистическое, которое относится къ тому, что есть общаго во всемъ, что составляется внутреннее единство всего, именно, къ бытію. Отсюда проистекаетъ увѣренность, что предметъ нашего познанія есть (стр. 345—353).

Но этого мало. За вопросомъ о бытіи предмета слѣдуетъ вопросъ объ его сущности. Мы хотимъ знать не только, что предметъ есть, но и чѣмъ онъ есть. И это опять не дается намъ ни опытомъ, ни разумомъ. Въ опыте мы находимъ только разрозненные ощущенія, которые, съ одной стороны, могутъ относиться ко всякому предмету, а съ другой стороны, по своей разрозненности и случайности, не даютъ намъ представленія о предметѣ, какъ единой и постоянной сущности. Еслибы наши понятія о предметѣ проистекали изъ ощущеній, то съ измѣнениемъ этихъ ощущеній должны бы измѣняться и самыя понятія; въ такомъ случаѣ, мы не могли бы имѣть представленія о томъ, что предметъ есть вездѣ и всегда. Разумъ, съ своей стороны, даетъ намъ только общія категоріи, которые опять же одинаково относятся ко всѣмъ предметамъ, а не выражаютъ собою единичнаго существа именно этого предмета. И тутъ слѣдовательно, мы должны предполагать существование особаго рода отношенія, которое раскрываетъ намъ собственную сущность или идею предмета. Эта идея дается намъ другою мистическою способностью, воображеніемъ; оно производить въ насъ опредѣленные объективные образы предметовъ. И это отношеніе можетъ воз-

никнуть единственно въ силу внутренняго единенія существъ, изъ котораго проистекаетъ взаимодѣйствіе между идею существа познающаго и идею существа познаваемаго. Это взаимодѣйствіе, говоритъ г. Соловьевъ, предшествуетъ всякому сознанію, вслѣдствіе чего каждое существо внутри себя носить въ себѣ образъ всѣхъ другихъ, прежде нежели оно состоить съ ними въ какихъ бы то ни было внѣшнихъ отношеніяхъ. Безъ этого не было бы никакой возможности объяснить, какимъ образомъ хаосъ случайныхъ ощущеній вдругъ превращается въ стройный образъ единаго предмета. Поэтому слѣдуетъ признать, что въ разумѣ заключаются уже идеи всѣхъ предметовъ, прежде нежели онъ переходить во внѣшній образъ. Пере-вернувши извѣстное изреченіе: «нѣть ничего въ разумѣ, чего бы не было прежде въ чувствахъ», надоѣно сказать наоборотъ: «нѣть ничего въ чувствахъ, чего бы не было прежде въ разумѣ». Внѣшнія ощущенія только вызываютъ существующій уже въ насъ образъ предмета, къ которому мы относимъ ощущающее. Въ этомъ состоить третій актъ мистического познанія, творчество, въ силу котораго мы присущую намъ идею предмета воплощаемъ во внѣшнихъ ощущеніяхъ. Такимъ образомъ, кѣра сообщаетъ намъ, что предметъ есть, воображеніе извѣщаетъ насъ, чѣо онъ есть, творчество показываетъ, какъ онъ является. Только совокупность этихъ трехъ сторонъ, образующихъ безусловное или мистическое знаніе, выражаетъ полную дѣйствительность предмета (стр. 353—362).

Этой теоріи мистического познанія нельзѧ отказать въ оригинальности и послѣдовательности, и за это мы скажемъ спасибо г. Соловьеву. Мы встрѣчаемъ здѣсь своеобразное сочетаніе мыслей Якоби съ возвратнѣемъ Спинозы, соединеніе того непосредственного чувства, которое Якоби полагалъ въ основаніе всякаго познанія, какъ внѣшнихъ предметовъ, такъ и абсолютнаго Существа, съ тѣмъ мышленіемъ предметовъ въ единствѣ основы, подъ видомъ вѣчности, которое такъ глубокомысленно

развивалъ Синова. У г. Соловьева это возврѣніе связано со всѣмъ его міросозерцаніемъ, съ возведеніемъ всѣхъ частностей и всѣхъ одностороннихъ опредѣленій къ единству лежащаго въ основаніи ихъ бытія. Философъ не можетъ совершить большаго подвига, какъ логически довести основную свою точку зреінія до всѣхъ, самыхъ крайнихъ ея послѣдствій, не останавливаясь ни передъ чѣмъ, даже передъ тѣмъ, что другимъ представляется нелѣпостью. Ибо, какъ мы уже замѣтили выше, тутъ важнѣе всего логическая связь понятій, и когда самъ авторъ обнаруживаетъ ее вполнѣ, то критику остается только его благодариТЬ. Онъ имѣеть пробный камень, по которому онъ можетъ судить о самыхъ основаніяхъ системы.

Но если эта теорія представляется заманчивою по своимъ логическимъ качествамъ, то едва ли можно найти другую, которая бы болѣе противорѣчила всему тому, что мы въ дѣйствительности испытываемъ и знаемъ. Въ самомъ дѣлѣ, спросите у любого человѣка: почему онъ увѣренъ въ существованіи предмета, который у него передъ глазами? Онъ навѣрно скажетъ: потому что я его вижу. Непосредственное чувство, дающее намъ увѣренность въ существованіи предмета, само же указываетъ и причину этой увѣренности.—Но, возразить философъ, отражающійся въ глазу образъ, можетъ быть, есть только субъективное ощущеніе? Можетъ быть, это не болѣе какъ обманъ чувствъ, что и бываетъ въ дѣйствительности?—На это есть способы пропрѣки. Я могу подойти къ предмету, осѣзать его, и такимъ образомъ, съ помощью другаго виѣшняго чувства, удостовѣриться, что отражающійся въ глазу образъ относится къ чему то дѣйствительно существующему. Если это миражъ, онъ исчезнетъ, какъ скоро я къ нему приближусь; если это галлюцинація, моя рука не встрѣтитъ сопротивленія; если же это дѣйствительно виѣшній предметъ, то различныя ощущенія, возникающія изъ разныхъ чувствъ или изъ различныхъ положеній, въ которыхъ дѣйствуетъ одно и тоже чувство, окажутся согласными.

Есть и другие способы проверки. Если другой человекъ видитъ или осязаетъ тоже самое, что я, то это служить ручательствомъ объективной истины предмета, ибо каждый субъектъ ограниченъ собою, и если субъективные чувства сходятся въ одинакомъ определеніи предмета, то это выводить ихъ уже изъ субъективной сферы и даетъ определенію общее, следовательно объективное значеніе. Есть наконецъ и такие предметы, къ которымъ нельзя подойти и которыхъ нельзя осязать, напримѣръ звѣзды. Тутъ опять есть проверка своего рода. Я математически исчисляю пути планетъ, и если я, на основаніи этого исчисленія, могу определить, гдѣ известная планета должна находиться, и по проверкѣ окажется, что она действительно тамъ находится, то я не могу уже сомнѣваться въ томъ, что я вижу не призракъ, а действительный предметъ. Здѣсь умозрѣніе служить проверкою опыта, и наоборотъ.

Всякое знаніе основано на такой проверкѣ. Непосредственное ощущеніе заставляетъ насъ предполагать, что есть нечто, что производить въ насъ это ощущеніе; твердое же убѣждение дается намъ ежедневно и ежечасно повторяющеся разумною проверкою. О предметѣ, которого я никогда не видѣлъ, и о которомъ никогда не слыхалъ, я не имѣю ни малѣйшаго понятія, а потому во мнѣ не быть никакой увѣренности въ его существованіи, хотя бы я находился съ нимъ въ какомъ то таинственномъ взаимодѣйствіи въ общей основѣ. Если же кто нибудь разсказываетъ мнѣ о предметѣ, которого я не видалъ, я соображаю, насколько этотъ разсказъ можетъ быть вѣренъ, и если нахожу въ немъ признаки достовѣрности, то я точно также убѣждаюсь въ существованіи предмета, какъ будто бы я его видѣлъ. Я совершенно увѣренъ, что Александръ Македонскій разбилъ Дарія при Арбелахъ, хотя не присутствовалъ при этомъ сраженіи. Точно также я увѣренъ въ существованіи Америки, хотя никогда въ ней не былъ, увѣренъ не потому что я нахожусь въ мистическомъ взаимодѣйствіи съ Алексан-

дромъ Македонскимъ и съ Америкой, а потому что я учился исторіи и географіи и знаю, что эти науки основаны на совершенно разумныхъ данныхъ. Но мужикъ, которому барыня рассказывала объ Америкѣ, отвѣчалъ ей: «помилуйте, матушка, и вы вѣрите что есть Америка! это все люди болтаютъ». Мужикъ былъ набожный; но мистическое взаимодѣйствіе съ Америкою въ лонѣ Божества не давало ему ни малѣйшей увѣренности въ дѣйствительномъ ея существованіи, тогда какъ совершенійшій безбожникъ пріобрѣтаетъ на этотъ счетъ самое твердое убѣжденіе, просто учась географії.

Но какое же однако имѣмъ мы основаніе переносить въ себя наши субъективныя ощущенія и мысли и полагать предметъ, какъ существующій самъ по себѣ, независимо отъ этихъ отношеній? На это отвѣчаетъ самъ г. Соловьевъ: потому что отношение безъ относящихся къ немъ слімо. Это—законъ нашего разума и вмѣстѣ законъ всякаго бытія. Вслѣдствіе этого, когда мы видимъ извѣстное отношеніе, будь то ощущеніе или мысль, мы непремѣнно предполагаемъ, что есть субъектъ ощущающій или мыслящій, и есть объектъ ощущаемый или мыслимый. При этомъ однако мы дѣлаемъ одно весьма существенное различіе. Мыслимый, но не ощущаемый объектъ можетъ и не существовать въ дѣйствительности. Мы тогда только убѣждены въ его существованіи, когда мы признаемъ его необходимымъ. И это опять совершается въ силу законовъ нашего разума: мы признаемъ, что предметъ есть, потому что онъ не можетъ не быть. Такое логическое заключеніе равно прилагается къ безкоинечному существу, котораго необходимость абсолютна, то есть, имѣть място при всѣхъ условіяхъ, всегда и вездѣ, и къ частнымъ предметамъ, которыхъ необходимость только относительна, то есть, раскрывается намъ изъ извѣстныхъ ихъ отношеній къ другимъ. Когда мы видимъ извѣстное дѣйствіе, мы непремѣнно предполагаемъ, что оноѣмъ нибудь или чѣмъ нибудь произведено, хотя бы мы никогда не видали того предмета, который его

произвель. Вследствие этого, когда мы, напримѣръ, видимъ въ пути планетъ пертурбацию, которая не можетъ быть объяснена дѣйствиемъ извѣстныхъ намъ свѣтиль, мы совершенно убѣждены въ существованіи неизвѣстной намъ планеты, производящей эту пертурбацию; мы ищемъ эту планету по всему небосклону и отыскиваемъ ее наконецъ на мѣстѣ, указанномъ нашими вычислѣніями. Для этого не нужно никакого мистического взаимодѣйствія; достаточно законовъ нашего разума. Въ опытѣ же, вмѣсто этихъ заключеній путемъ явной логической операции, тоже самое дается намъ непосредственнымъ чувствомъ, въ которомъ субъективное ощущеніе и логическое требование сливаются во едино. Ибо разумъ и вѣнчанее чувство составляютъ двѣ стороны, или двѣ способности, одного и того же существа. Они всегда дѣйствуютъ совмѣстно, и чѣмъ ниже сознаніе, тѣмъ больше господствуетъ въ немъ слитность. У животныхъ вовсе нѣтъ анализа; у нихъ все сливается въ непосредственномъ актѣ, которымъ они, вмѣстѣ съ ощущеніемъ, полагаютъ и самый предметъ ощущенія. Они, безъ всякаго религиознаго знанія, увѣрены въ существованіи предметовъ, которые они видятъ и которые они пожираютъ. Человѣкъ же анализируетъ этотъ первоначальный актъ; онъ спрашивается: точно ли существуетъ предметъ, который ему представляется? Онъ ищетъ основаній своего убѣженія и находитъ ихъ въ провѣренномъ разумомъ опыте. Иныхъ основаній нечего и искать; они ясны какъ день, очевидны для всѣхъ. Нужна вся послѣдовательность философскаго ума для того, чтобы отвергать очевидность.

Пріемъ, который употребляется г. Соловьевъ для достижения этого отрицательного результата, состоить въ томъ, что онъ береть разумъ въ отдельности и опытъ въ отдельности. Первый, въ этомъ видѣ, заключаетъ въ себѣ только логическія категории, второй—только разрозненные субъективныя ощущенія. Вмѣсто того чтобы связать эти начала и тѣмъ восполнить одно другимъ, какъ требуется и логикой, и опытомъ и

наукой, онъ отвергаетъ ихъ, какъ одностороннія, и признаетъ третье начало, которое никому не извѣстно, ибо оно предшествуетъ всякому сознанію, начало, о которомъ мы не можемъ даже сдѣлать логического заключенія, ибо законы разума, по теоріи г. Соловьева, не указываютъ намъ дѣйствительного существованія предмета, однимъ словомъ, такое начало, которое не дается намъ ни логикою, ни опытомъ, ни внѣшнимъ, ни внутреннимъ чувствомъ, которое лишено всякаго не только разумнаго, но и неразумнаго основанія, и которое въ добавокъ само себѣ противорѣчить.

Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ вызывается потребность въ этомъ мистическомъ познаніи? Тѣмъ, что мы предметъ должны познать въ немъ самомъ, въ его безусловномъ или безотносительномъ бытіи, «помимо его данного дѣйствія на нась и помимо его общихъ отношеній ко всему другому» (стр. 344). Самое поставленіе этого вопроса показываетъ уже, что это ничто иное какъ чисто логическое требование. И что же выходитъ? Что мы это безотносительное бытіе познаемъ единственно посредствомъ ближайшаго, внутренняго его отношенія къ намъ. Но, какъ уже было замѣчено выше, это значить только замѣнять одно: отношеніе другимъ, а мы должны познавать бытіе безотносительное. Если изъ отношеній можно узнать о существованіи предмета, то внѣшнихъ отношеній для этого совершенно достаточно. Такое скучное определеніе, какъ бытіе, дается всякимъ отношеніемъ; для этого не нужно проникать внутрь предмета. Когда я соприкасаюсь только съ предметомъ, я въ этой границѣ нахожусь съ нимъ въ извѣстномъ отношеніи, а потому необходимо долженъ предполагать его существованіе, хотя бы я не имѣть ни малѣшаго понятія о томъ, что онъ есть въ самомъ себѣ. Если же мы должны познать бытіе предмета помимо всякихъ его отношеній къ другимъ, то укажите способъ, какимъ я могу познать его помимо отношеній. Но тутъ то и оказывается, что такъ называемое безотносительное бытіе есть именно то, которое

исполнено всякаго рода отношений, которое безъ нихъ даже немыслимо, ибо двухъ безусловныхъ существъ, отдельныхъ другъ отъ друга, ви́шнихъ и чуждыхъ другъ другу, говорить г. Соловьевъ, очевидно быть не можетъ. Почему же не можетъ? Потому, отвѣтываетъ г. Соловьевъ, что ограничение прямо противорѣчитъ качеству безусловности, которое необходимо предполагаетъ внутреннюю связь и существенное единство обоихъ. Слѣдовательно, для того чтобы познать предметъ помимо его отношений къ другимъ, какъ нѣчто независимое отъ этихъ отношений, я долженъ признать, что онъ непосредственно сливается со всѣми другими.. Но тутъ уже я вступаю въ такую область, где кромѣ самыхъ чудовищныхъ фантазій ничего нельзя найти. Если моя увѣренность въ существованіи всякаго ви́шняго, ощущаемаго мною предмета основана единственно на внутреннемъ единеніи съ нимъ, какъ съ безусловнымъ существомъ, то я всякий отдельный предметъ долженъ признать безусловнымъ существомъ, то есть, Богомъ. Когда я ъмъ, напримѣръ, кусокъ жаркаго, для чего я долженъ быть увѣренъ въ его дѣйствительномъ существованіи, я въ этомъ кускѣ жаркаго долженъ признать Божество и находиться съ нимъ въ таинственномъ взаимодѣйствіи, какъ безусловное съ безусловнымъ! Помилуйте! даже философская послѣдовательность имѣть свои границы. Стройте какіе угодно воздушные замки, но я съѣль этотъ кусокъ жаркаго, и ваше безусловное исчезло, и независимое его существованіе прекратилось. Воображаемое взаимодѣйствіе я замѣнилъ дѣйствительнымъ, чѣмъ и доказалъ, что моя увѣренность въ существованіи означенаго предмета основана единственно на томъ, что видѣть мой глазъ и чего требуетъ мой желудокъ.

Нужно ли говорить еще о мистическомъ взаимодѣйствіи идей, посредствомъ которого будто бы познается нами сущность вещей? Г. Соловьевъ утверждаетъ, что ни ви́шнія ощущенія, ни логическая категорія не въ состояніи раскрыть намъ сущ-

ность или идею этого предмета. А между тѣмъ, въ дѣйствительности, всѣ признаки какого бы то ни было предмета, ощущаемаго или мыслимаго, почерпаются нами единственно изъ опытныхъ данныхъ и изъ логическихъ категорий. Никто ничего другаго не можетъ указать, и г. Соловьевъ даже и не пытается это сдѣлать. Конечно, если взять отдельно чувственныхъ данныхъ, то не будетъ связи, если же взять отдельно общую связь, то не будетъ конкретныхъ признаковъ; но соедините то и другое, и вы получите тотъ цѣльный образъ предмета, который всѣ люди знаютъ, мыслять и ощущаютъ. Мы не понимаемъ, чего еще нужно искать.

Помимо этого, теорія мистического взаимодѣйствія идей страдаетъ такими внутренними несообразностями, которые дѣлаютъ ее совершенно немыслимою. Г. Соловьевъ повидимому полагаетъ, что каждый отдельный предметъ, представляющійся виѣшнимъ чувствамъ, каждое это, имѣть свою постоянную сущность, свою идею, которая выражаетъ «то, что онъ есть всегда и вездѣ». Это—мысль весьма не новая, но вполнѣ несостоятельная, ибо можно ли, не играя словами, сказать о вещи являющейся и исчезающей, что она есть всегда и вездѣ? Можно говорить объ идеяхъ, какъ мыслимыхъ формахъ вещей, но тогда онъ носятъ на себѣ характеръ общій, а не выражаютъ собою сущности единичнаго предмета. И только какъ представленія общихъ сущностей, идеи могутъ быть достояніемъ разума, который, по существу своему, есть способность общихъ началь и опредѣленій. Въ такомъ только смыслѣ можно говорить и о прирожденныхъ идеяхъ, вопросъ, который подлежитъ спору, но который, въ такой постановкѣ, представляетъ по крайней мѣрѣ предметъ для спора. Приписывать же разуму прирожденныя идеи всѣхъ отдельныхъ вещей, представляющихъся виѣшнимъ чувствамъ, это—такая мысль, которая прямо ведетъ къ нелѣпости. Въ такомъ случаѣ мы должны признать, что у каждого человѣка есть прирожденныя идеи

напримѣръ, всѣхъ тарелокъ, которыя когда либо дѣлались или даже будуть дѣлаться на фабрикахъ, и когда онъ видитъ новую тарелку, онъ немедленно, по теоріи г. Соловьева, изъ среди этого безчисленного количества, узнаетъ именно ту, которую нужно, и на основаніи творческаго акта воспроизводить ея образъ. Или, чтобы возвратиться къ приведенному выше примѣру, когда я ъмъ кусокъ жаркаго, я нахожусь въ таинственномъ взаимодѣйствіи не только съ его безусловнымъ бытіемъ, но и съ его вѣчною идеею, которая дѣлаетъ его этимъ кускомъ. Сосѣдъ мой за обѣдомъ находится въ такомъ же взаимодѣйствіи съ другимъ кускомъ. Съ своей стороны, баранъ, отъ которого отрѣзаны оба куска, имѣть тоже свою вѣчную идею, намъ прирожденную; но она въ насъ не вызывается, потому что мы этого барана не видали, и еслибы поваръ разрѣзalъ его иначе, то вѣчные идеи двухъ съѣденныхъ нами кусковъ никогда бы не существовали, а были бы вѣчные идеи двухъ другихъ кусковъ, съ которыми бы мы должны были точно также находиться въ мистическомъ взаимодѣйствіи. Изъ этой теоріи слѣдуетъ далѣе, что всѣ создаваемые воображеніемъ образы предметовъ, будучи произведеніемъ взаимодѣйствія безусловнаго съ безусловнымъ, совершенно истинны, вслѣдствіе чего мы должны признать, что человѣкъ, руководимый воображеніемъ, никогда не ошибается, а если бывають заблужденія, то это происходитъ отъ односторонней дѣятельности ума, который хочетъ исправить непосредственный данные творческой фантазіи. Научные изслѣдованія должны быть признаны ложью, а бредъ сумасшедшаго выраженіемъ чистой истины, ибо здѣсь фантазія гуляетъ на просторѣ, не стѣсняемая уже никакимъ одностороннимъ дѣйствиемъ ума. Однимъ словомъ, мы имѣемъ тутъ цѣлую нить самыхъ невѣроятныхъ послѣдствій, неразрывно связанныхъ съ принятымъ нами началомъ.

Кто хочетъ доказать, что идеи прирождены человѣку, тотъ долженъ показать, какимъ образомъ онъ вытекаютъ изъ самого

существа человѣческаго разума. Но что можно доказать относительно идей, предшествующихъ всякому сознанію, не существующихъ ни въ опытѣ, ни въ мышленіи, а скрывающихся отъ нашего взора въ невидимой и безсознательной глубинѣ духа? Если же притомъ это предположеніе, ничѣмъ не вызванное и ничѣмъ не доказанное, само основано на противорѣчащихъ понятіяхъ и ведеть къ полнѣйшей нелѣпости, то можемъ ли мы видѣть въ немъ что либо, кроме фантасмагоріи, которая можетъ служить развѣ только обличеніемъ ложной точки исхода?

Но если г. Соловьевъ, въ послѣдовательномъ развитіи своей теоріи не останавливается ни передъ какими выводами, то съ другой стороны, при окончательномъ совокуплѣніи всѣхъ элементовъ познанія, онъ не остается вѣренъ себѣ. Признавши мистическое знаніе за единственное истинное знаніе, которое даетъ намъ полную дѣйствительность предмета, онъ вдругъ объявляется, что этому знанію недостаетъ именно дѣйствительности, вслѣдствіе чего оно должно быть восполнено опытомъ и логикою. «Если разумъ и опытъ безъ знанія мистического лишены истины, говорить г. Соловьевъ, то безъ разума и опыта сама истина лишена полноты и дѣйствительности» (стр. 370). Какимъ же образомъ можетъ истина бѣть лишена полноты и дѣйствительности, когда истина есть то, что есть? когда она опредѣлилась даже какъ всеединство? Какимъ образомъ возможно, чтобы бытію не доставало дѣйствительности, а всеединству полноты? Мистическое знаніе, говорить въ другомъ мѣстѣ г. Соловьевъ, «выражаетъ лишь безусловное существование и безусловную сущность предмета, не выражая его актуального или феноменального бытія, его проявленія или бытія для другаго, которое обнаруживается только въ природной сфере» (стр. 366). Но г. Соловьевъ забылъ, что по его теоріи, актомъ мистического творчества вѣчна идея воплощается въ чувственныхъ данныхъ виѣшняго бытія. Чего же болѣе? Мы имѣемъ тутъ, по признанію самого

автора, «полную действительность предмета» (стр. 362). И когда г. Соловьевъ прибавляетъ, что «если истина не можетъ опредѣляться какъ только мысль разума, если она не можетъ опредѣляться какъ только факты опыта, то она точно также не можетъ опредѣляться какъ только догматъ вѣры», когда онъ говоритъ, что «истина, по понятію своему, должна быть и тѣмъ и другимъ и третьимъ» (стр. 370), то этимъ опровергается все предъидущее, гдѣ доказывалось, что въ мистическомъ знаніи заключается полнота истины. «Разъ дано мышленіе и опытъ, говорить опять г. Соловьевъ, разъ нашъ субъектъ относится ко всему не только мистически, но также рационально и эмпирически, абсолютная истина должна проявиться и въ этихъ отношеніяхъ, должна распространиться и на нихъ, должна стать истиной разума и опыта; въ противномъ случаѣ она не будетъ уже абсолютной» (стр. 370—371). Но вопросъ состоитъ именно въ томъ: зачѣмъ они даны? На что они нужны, когда человѣкъ обладаетъ уже полнотою истины? Отвлеченный начала, съ этой точки зрѣнія, объясняются только какимъ то непостижимымъ и своевольнымъ отпаденіемъ отъ истины. Нужно возвратить этихъ заблудшихъ чадъ въ лоно мистики, а не восполнять послѣднюю пустыми измышленіями первыхъ.

Точно также непослѣдовательно и заявленное г. Соловьевымъ требование свободного отношенія разума къ религиозному содержанію, или свободного усвоенія и развитія разумомъ этого содержанія (стр. 370). Свобода разума заключается въ томъ, что онъ самъ, на основаніи своихъ собственныхъ законовъ, испытываетъ данное содержаніе и принимаетъ только то, что согласно съ этими законами. Но для этого ему необходимо имѣть въ себѣ самому мѣрило истины. Если же онъ признается пустою формою, совершенно безразлично относящуюся къ истинѣ и неистинѣ, то въ состояніи ли онъ что нибудь испытывать и къ чему нибудь относиться свободно? При такомъ взглядѣ, остается

только признать, какъ тутъ же дѣлаетъ г. Соловьевъ, что «человѣкъ, какъ рациональный, получаетъ свое истинное положительное содержаніе отъ своего мистического или божественного элемента» (стр. 365). Разумъ становится страдательною формою, въ которую вливается вѣшнее для нея содержаніе. Но въ такомъ случаѣ зачѣмъ ополчаться противъ средневѣковой системы и проповѣдывать какую то свободную и даже научную теософію? Гдѣ же остается мѣсто для свободного и научного изслѣдованія, когда мистика должна господствовать не только въ области высшихъ религіозныхъ истинъ, но и во всей области знанія, ибо вездѣ истина получается единственно черезъ какое-то смутное, никому не вѣдомое и не подлежащее научному изслѣдованію взаимодѣйствіе съ безусловнымъ бытіемъ и съ безусловною сущностью всѣхъ вещей? Средневѣковые богословы не шли такъ далеко. Ограничиваая авторитетъ вѣры чисто религіозною областью, они осталъное вполнѣ предоставляли человѣческому разуму. Свободная же теософія г. Соловьева налагаетъ руку на всю умственную жизнь человѣка, также какъ его свободная теократія налагаетъ руку на всю внѣшнюю жизнь человѣка. Если мы возражали противъ послѣдней во имя правъ человѣческой личности, то противъ первой мы не можемъ не возражать во имя правъ науки.

Наука, по нашему убѣжденію, образуетъ самостоятельную область человѣческаго духа, гдѣ разумъ одинъ является хозяиномъ и одинъ можетъ предписывать законы. Вѣра для науки составляетъ предметъ изслѣдованія, а не источникъ познанія. Но такъ какъ вѣра заключаетъ въ себѣ истину, то разумъ, испытуя ее, необходимо долженъ признать эту истину. Для этого ему не нужно отрекаться отъ себя, отдавать себя въ чужія руки, принимать чужой законъ, опредѣляться внѣшнимъ для него содержаніемъ. Это дѣлаетъ только разумъ младенческій, находящійся въ непосредственномъ сліяніи съ объективнымъ міромъ. Разумъ же возмужавшій, все испытующій, слу-

житъ самъ себѣ закономъ, ибо онъ сознаетъ себя единственнымъ мѣриломъ истины и видитъ въ себѣ отраженіе законовъ вселенной. И если онъ въ одностороннемъ своемъ развитіи уклоняется отъ истины, то онъ снова, въ силу собственныхъ своихъ законовъ, возвращается къ ней. Для этого опять таки ему не нужно обращаться назадъ, погружаться въ первоначальную основу, искать опоры въ мистическихъ представленіяхъ, предшествующихъ всякому разумѣнію, а нужно, напротивъ, мужественно идти впередъ, сознавая собственную силу и въ твердой уверенности, что рано или поздно онъ достигнетъ вожделѣнной цѣли, то есть, полнаго согласія съ объективнымъ міромъ, какъ съ тьмъ, который лежитъ подъ нимъ, такъ и съ тьмъ, который возышается надъ нимъ. Слово есть свѣтъ, озаряющій вселенную, а человѣческій разумъ, отраженіе божественнаго Слова, есть свѣтъ, озаряющій всю область человѣческаго вѣданія.

V.

ЗАКОНЬ ИСТОРИЧЕСКАГО РАЗВИТИЯ.

Въ видѣ приложения къ разбираемой нами книгѣ г. Соловьевъ напечаталъ очеркъ исторического развитія указанныхъ имъ началь. Эта очеркъ былъ уже напечатанъ въ Журналѣ Министерства народнаго просвѣщенія. Онъ составляетъ нѣсколько болѣе полное изложеніе извѣстнаго также читателямъ чтенія г. Соловьева, изданнаго подъ заглавіемъ: Три силы. Это чтеніе подверглось въ свое время весьма основательному разбору¹). Г. Соловьеву, въ крайне умѣренной формѣ, были указаны существенные недостатки его взгляда. Но онъ, повидимому, не обратилъ никакого вниманія на эту критику, вслѣдствіе чего мы имѣемъ новое изданіе тѣхъ же странныхъ и болѣе чѣмъ поверхностныхъ историческихъ возврѣній, которыми отличалась прежняя статья.

Общий законъ исторического развитія излагается г. Соловьевымъ совершенно согласно съ формулой Гегеля, на которой онъ и ссылается авторъ (стр. 398, прим.). Исторический процессъ происходитъ въ трехъ ступеняхъ. Сначала является безразличие элементовъ, или ихъ внѣшнее сочетаніе, затѣмъ ихъ обособленіе и

¹⁾ См. Вѣстникъ Европы, Апрѣль 1877: статья г. Станкевича.

борьба, наконецъ, свободное внутреннее ихъ соединеніе. Оказывается, следовательно, что философская система Гегеля, съ которойю г. Соловьевъ счелъ возможнымъ покончить въ немногихъ словахъ, и которая, по его мнѣнию, вся построена на колоссальной нелѣпости, привела однако къ выводу важнѣйшаго закона, управляющаго всею областью человѣческихъ отношеній.

Не станемъ останавливаться на нѣкоторыхъ недостаткахъ въ изложеніи г. Соловьева, именно, на томъ, что при выводѣ общаго закона развитія, у него не указано различіе между развитіемъ чисто органическимъ и духовнымъ. Исследованіе этого различія привело бы автора къ болѣе ясному понятію о свободѣ, нежели то, которое обнаруживается въ его очеркѣ. Какъ бы то ни было, принятая имъ формула прилагается и къ духовному развитію, о которомъ идеть рѣчь, а потому мы можемъ сюдовольствоваться.

Не станемъ распространяться и о невѣрномъ приложеніи этого закона къ различнымъ сферамъ человѣческой жизни, теоретической, практической и эстетической. Читателю уже известно неправильное построеніе этихъ сферъ, изъ которыхъ каждая, по теоріи г. Соловьева, проявляется въ трехъ степеняхъ: материальной, формальной и абсолютной. Укажемъ лишь на то, что проведенная г. Соловьевымъ параллель между теоретическою областью, которой три степени, въ нихъ находящемъ порядкѣ, суть: теология, философія и положительная наука, и областью практическою, которая представляется какъ церковь, государство и земство, въ самомъ основаніи своемъ невѣрна, ибо въ первой теологии имѣть менѣе отвлеченный характеръ, нежели чистое знаніе, тогда какъ въ практической области, напротивъ, церковь имѣть болѣе отвлеченный характеръ, нежели государство, которое представляетъ собою всю совокупность общественныхъ интересовъ. Именно стараніе подвести разнородныя явленія подъ общую схему привело г. Соловьева къ пониманію государства, какъ чисто формальнаго, юридического союза, что

равно противорѣчить и теоріи и жизни. Выше на это уже было указано; здесь необходимо было напомнить объ этомъ ложномъ взглядѣ, потому что онъ отразился у г. Соловьева на самомъ построеніи исторіи человѣчества.

Это построеніе должно изобразить весь послѣдовательный ходъ всемирной исторіи. Выведенный умозрѣніемъ законъ долженъ найти свое оправданіе въ фактахъ. Эта провѣрка можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ служить пробнымъ камнемъ для опредѣленія правильности вывода. Поэтому всякий, кто излагаетъ историческіе законы, необходимо долженъ провести ихъ черезъ всѣ существенные моменты исторической жизни человѣчества, не пропуская ни одного выдающагося явленія безъ надлежащаго объясненія, ибо только этимъ путемъ можно убѣдиться, что выведенный законъ согласенъ съ дѣйствительностью. Вслѣдствіе этого и самъ Гегель не довольствовался однимъ умозрительнымъ выводомъ закона. Хотя г. Соловьевъ увѣряетъ, что послѣдовательного и полнаго примѣненія этого закона къ исторіи человѣчества сдѣлано не было (стр. 398, прим.), однако мы знаемъ, что Гегель написалъ цѣлую философію исторіи. Гансъ, по его словамъ, приложилъ тѣ же начала къ всемирному развитію наслѣдственного права. И не смотря на то, что законъ былъ выведенъ правильно, примененіе его къ исторіи человѣчества оказалось невѣрнымъ. Ибо иное дѣло вывести умозрительно общий законъ, иное — указать, какъ онъ отражается въ фактахъ. Послѣднее требуетъ совершенно другаго рода работы. Недостаточно подвести поверхность схваченные факты подъ заранѣе приготовленную схему: надо подробно изучить самые факты, не производя надъ ними насилия, а раскрывая ихъ внутреннюю сущность и ихъ взаимную связь. Тогда только можно видѣть, дѣйствительно ли въ нихъ проявляется общий законъ, и неѣтъ ли чего нибудь упущенаго изъ виду. Только будучи проведенъ черезъ явленія, законъ получаетъ значеніе достовѣрнаго знанія. Въ этомъ состоитъ существенная сторона опытной науки.

То ли мы видимъ у г. Соловьевъ? Прочитавши тотъ скучный очеркъ, въ которомъ онъ излагаетъ свой взглядъ, мы, къ сожалѣнію, должны сказать, что авторъ на только не изучалъ основательно исторіи, но даже и не отнесся къ ней серіозно, какъ требуется отъ ученаго. Послѣдуемъ за его изложеніемъ.

Г. Соловьевъ совершенно правильно, вслѣдъ за Гегелемъ и другими, признаетъ слитность элементовъ характеристическимъ признакомъ древнѣйшаго периода исторіи человѣчества. Таковъ именно характеръ Востока. Но въ отличие отъ своихъ предшественниковъ, г. Соловьевъ распространяетъ этотъ признакъ цѣликомъ на весь древній міръ, не только восточный, но и классическій, дѣлая при этомъ только весьма несущественную оговорку: «разумѣется, говорить онъ, что въ историческомъ развитіи древняго міра эта слитность является болѣе или менѣе полной, и сила первоначального единства не вездѣ и не всегда въ древнемъ мірѣ сохранилась одинаково: уже очень рано въ Греціи и Римѣ (а отчасти даже и въ Индіи) начинается послѣдовательное выдѣление различныхъ жизненныхъ сферъ и элементовъ. Тѣмъ не менѣе необходимо признать, что для общечеловѣческаго сознанія первоначальная слитность была рѣшительно и въ самомъ своемъ корнѣ потрясена только съ появленіемъ христіанства, когда впервые принципіально отдѣлилось *sacrum* отъ *profanum*. И въ этомъ отношеніи, какъ нанесшее окончательный ударъ вѣнчаному, невольному единству, христіанство является началомъ настоящей свободы» (стр. 411—412).

Этими немногими словами ограничивается характеристика классической цивилизаціи, которая легла въ основаніе всего европейскаго развитія въ новое время, и безъ которой это развитіе совершенно непонятно. Ничео большаго во всемъ очеркѣ читатель не найдеть. Нельзя не сказать, что едвали возможно болѣе легкимъ способомъ устранять самые навязчивые вопросы, обходить самыя существенныя историческія явленія въ угоду предвзятой мысли. Здѣсь этого нельзя даже приписать плохому

изученію предмета. Г. Соловьеву весьма хорошо знакома исторія древней философії. Ему известно, что эта философія, представляю-ща цѣльный, законченный періодъ въ развитіи человѣческой мысли, имѣла чисто свѣтскій характеръ; ему известно, что съ появле-ніемъ христіанства происходитъ не выдѣленіе философіи изъ религіозной сферы, а наоборотъ, полное подчиненіе философіи религії. Отчего же онъ ничего объ этомъ не говоритъ? Зачѣмъ онъ опускаетъ такой существенный фактъ, идущій въ разрѣзъ со всею его историческою теоріею? Точно также онъ ни единимъ словомъ не упоминаетъ о чисто свѣтскомъ разви-тии римскаго права, которое опять же имѣло такое громадное вліяніе на западно-европейскую цивилизацию. И тутъ мы нахо-димъ цѣльный, полный міръ чисто юридическихъ отношеній, безъ всякой примѣси религіозныхъ началь. Средневѣковое право-далеко не имѣть такого отвлеченно юридического характера.

Не станемъ говорить объ искусствѣ, котораго процвѣтаніе, въ формѣ «свободнаго художества», относится именно къ клас-сической древности, и которое въ средніе вѣка опять подчиняет-ся «мистикѣ» и нисходитъ на степень символизма. Эти факты слишкомъ известны всѣмъ.

Всѣ эти явленія доказываютъ, что «слитность духовнаго и свѣтскаго началь», которую г. Соловьевъ считаетъ принципомъ даже Римской Имперіи, далеко не имѣла такого значенія въ классическомъ мірѣ, какое онъ ей приписываетъ. Религіозное общество въ Греціи и Римѣ дѣйствительно не выдѣлялось еще изъ свѣтскаго; но надобно знать, которое изъ двухъ служило другому? Государство ли подчинялось церкви, какъ слѣдуетъ изъ теоріи автора, или наоборотъ? Г. Соловьевъ повидимому даже не задавалъ себѣ этого вопроса.

И такъ, классический міръ, положившій твердое основаніе всему развитію свѣтскихъ элементовъ въ человѣчествѣ, устра-ненъ однимъ почеркомъ пера. О немъ, въ изложеніи послѣдо-

вательного хода всемирной истории, можно и не упоминать. Посмотримъ, что скажутъ намъ средніе вѣка.

«Сначала, говоритъ г. Соловьевъ, по закону развитія, двѣ низшія степени отдѣляются вмѣстѣ отъ высшей, какъ *profanum* или *naturale* отъ *sacrum* или *divinum*; точнѣе говоря, вторая степень, еще включая въ себѣ третью, отдѣляется отъ первой: государство, еще слитое съ экономическимъ обществомъ, отдѣляется отъ церкви» (стр. 412).

Но точно ли государство отдѣляется отъ церкви, или наоборотъ, церковь отдѣляется отъ государства? Г. Соловьевъ самъ отвѣтываетъ на этотъ вопросъ, когда онъ несолько строкъ ниже говоритъ, что «христіанство, какъ духовное общество, противопоставляетъ себя другому, плотскому обществу», и что «въ этомъ и заключается принципіальное отдѣленіе церкви отъ государства». Действительно, христіанство было явленіемъ новымъ, которое разлагало языческий міръ. Изъ государства, обнимавшаго собою всѣ человѣческія отношенія, оно выдѣляетъ религіозную сферу, какъ особый союзъ, какъ царство не отъ міра сего. Это былъ громадный шагъ въ исторіи человѣчества, но не есть смыслъ отпаденія государства отъ церкви, а въ смыслѣ выдѣленія церкви изъ государства. Изъ этого уже г. Соловьевъ могъ бы усмотрѣть, который изъ двухъ союзовъ отвлеченный, и который конкретный.

Самое это раздѣленіе церкви и государства г. Соловьевъ считаетъ не болѣе какъ времененнымъ явленіемъ. Онъ видѣть не вѣликое приобрѣтеніе всемирной исторіи, а только признакъ недостаточной еще силы христіанства, которое не успѣло еще внутренно проникнуть государство и сдѣлать его своимъ органомъ (стр. 413). Въ доказательство, онъ ссылается на то, что даже послѣ обращенія римскихъ императоровъ, Юстиніанъ, который созывалъ вселенскій соборъ, издалъ систематический сводъ римского права для своей христіанской имперіи. «Между тѣмъ, говоритъ г. Соловьевъ, христіанство для

того и явилось, чтобы упразднить власть закона. Оно определяетъ себѧ, какъ царство благодати, законъ же является для него орудиемъ Божиимъ только въ Ветхомъ Завѣтѣ, по жестокосердію Іудеевъ, и также какъ было замѣчено, признается имъ и въ мірѣ языческомъ въ смыслѣ репрессивной силы, сдерживающей сыновъ діавола, но не имѣющей никакого значенія для сыновъ Божіихъ, для церкви; если же теперь, когда царство діавола видимо исчезло, когда всѣ члены государства стали и членами церкви и постольку сынами Божіими, вѣшній законъ тѣмъ не менѣе сохраняетъ свою силу, то это очевидно доказываетъ, что обращеніе было только номинальное» (стр. 414).

Мы должны сказать, что намъ въ первый разъ случается встрѣтить такое толкованіе извѣстныхъ словъ апостола Павла, что христіане находятся не подъ закономъ, а подъ благодатью. До сихъ поръ, сколько намъ извѣстно, признавалось, что это относится къ закону религіозному, данному Богомъ Евреямъ, а отнюдь не къ закону свѣтскому. Никому еще не приходило въ голову считать издание свода гражданскихъ законовъ признакомъ общественного невѣрія. При такомъ взгляде, пришлось бы и Россію признать нехристіанскою страною, потому что и у насъ есть Сводъ Законовъ. Христіанскихъ народовъ не оказалось бы на землѣ. Мы не понимаемъ даже, какимъ образомъ такое воззрѣніе вижется съ собственными взглядами г. Соловьевъ. Церковь, по его теоріи, должна, черезъ посредство права и государства, осуществлять нравственный начала въ экономическомъ обществѣ. Но где есть право, тамъ неизбѣжно есть законъ, которому граждане обязаны повиноваться. Если же законъ не нуженъ, то не нужно и право, не нужно и государство. Тогда остается одна церковь, которая непосредственно, путемъ нравственного убѣжденія, будетъ управлять экономическимъ обществомъ. Этого ли хочетъ г. Соловьевъ? Изъ предыдущаго изложенія можно скоп-

рѣе заключить, что тутъ есть какое нибудь недоразумѣніе, или что молодой авторъ слишкомъ увлекся своими теократическими наклонностями и зашелъ далѣе, нежели онъ самъ желалъ.

Съ другой стороны, г. Соловьевъ признаетъ самое это рѣзкое отдѣленіе церкви отъ государства фактомъ необходимымъ для дальнѣйшаго развитія человѣчества. Онъ паденіе Византіи приписывается тому, что здѣсь въ значительной степени сохранился еще прежній порядокъ. «На Востокѣ, говорить онъ, государство, благодаря своей старой крѣпкой организаціи, оказалось сильнѣе церкви и *de facto* подчинило ее себѣ, но именно вслѣдствіе того что эта организація была исключительно традиціонною, лишенною всякихъ новыхъ внутреннихъ началь, государство здѣсь не могло развиваться—оно пало передъ мусульманствомъ» (стр. 414—415). По неясности выражений, конечно, довольно трудно понять, что хочетъ сказать авторъ этими словами. При его взглядѣ на исторію, при томъ отрицательномъ отношеніи, въ какое онъ становится къ западному миру, было бы весьма важно узнать, какъ онъ смотритъ на Византію. А между тѣмъ, изъ немногихъ, посвященныхъ ей словъ, нельзя понять, въ чемъ именно онъ ее упрекаетъ. Въ томъ ли, что церковь оставалась здѣсь въ нѣкоторомъ подчиненіи государству? Этому ли приписывается ея паденіе? Но известно, что православная греческая церковь, съ ея воззрѣніями на отношенія церкви къ государству, утвердилась и въ Россіи, а Россія, слава Богу, живетъ и даже торжествуетъ надъ мусульманами. Или же паденіе Византіи приписывается тому, что государство было здѣсь основано на чисто римскихъ началахъ, между тѣмъ какъ требовались новые элементы? Но зачѣмъ нужны были новые элементы? И какіе? Не исключительно же германскіе, ибо Россія—славянская держава, а государство въ ней стоять крѣпко. Припомнимъ въ добавокъ, что именно римскія начала легли въ основаніе государственного быта новыхъ европейскихъ народовъ, и что возвращеніе къ этимъ

началамъ дало толчекъ политическому развитію новаго времени. Однимъ словомъ, мы теряемся въ догадкахъ. Можетъ быть, когда нибудь г. Соловьевъ объяснить намъ свой взглядъ на отношеніе Византіи къ Западу. Пока, онъ остается для насъ тайною.

Столь же неяснымъ представляется и отношеніе государства къ церкви на Западѣ. Здѣсь эти два союза «являются уже какъ враждебныя, борющіяся между собою силы»: съ одной стороны католическая церковь, усвоившая себѣ преданія римскаго единства, съ другой стороны хаотической міръ германскихъ завоевателей, которые «внесли въ исторію новыя начала жизни — сознаніе безусловной свободы, верховное значеніе лица» (стр. 415). Скоро однако оказывается, что на первыхъ порахъ происходила не борьба, а напротивъ, соединеніе этихъ двухъ элементовъ противъ изобрѣтеннаго г. Соловьевымъ средневѣковаго экономического общества, котораго отдѣльность отъ общества политическаго доселѣ никто не подозревалъ. Это особое экономическое общество г. Соловьевъ видѣть въ покоренныхъ славянскихъ и кельтскихъ племенахъ, которыхъ, находясь въ рабствѣ, имѣли чисто экономическое значеніе, а между тѣмъ усвоили себѣ и особую религію — катаризмъ или альбигойство. Противъ этой религіи ополчаются заодно римская церковь и феодальное государство, и это было «послѣднимъ важнымъ актомъ общей союзной ихъ дѣятельности» (стр. 416).

Такимъ образомъ, вместо совокупнаго отдѣленія государства и экономического общества отъ церкви, которое было изображено на стр. 412, мы находимъ совокупное дѣйствіе государства и церкви противъ экономического общества, котораго самостоятельность тотчасъ впрочемъ и подавляется. Послѣ этого уже между союзниками возгорается борьба. Но феодализмъ, раздробленный на множество отдѣльныхъ владѣній, не въ силахъ сопротивляться могущественному единству римской церкви. «Чтобы успѣшно бороться съ нею, говоритъ г. Соловьевъ,

«свѣтское государство должно было достигнуть прочного единства и побороть враждебныхъ ему феодаловъ. Исполнить эту задачу могли только национальные короли» (стр. 416). Какъ совершился этотъ процессъ «государственного объединенія» Европы, г. Соловьевъ не считаетъ нужнымъ описывать. Онъ довольствуется замѣчаніемъ, «что къ концу среднихъ вѣковъ и римская церковь и феодализмъ одинаково потрясены и настоящею силой является государственная власть, представляемая национальными королями» (Тамъ же).

Какъ же это однако? Сначала феодализмъ являлся представителемъ государства, и именно тѣхъ новыхъ началь, которыхъ должны были сообщить политической жизни новое развитіе, а тутъ онъ внезапно оказывается враждебнымъ государству, которое борется съ нимъ, также какъ и съ церковью. Что же это означаетъ? Читатель остается въ недоумѣніи.

Недоумѣніе увеличивается, когда мы узнаемъ, что для усилившагося государства потребовалась и новая форма церковнаго союза. Вместо римского церковнаго государства, стремившагося подчинить себѣ свѣтскую область, устанавливается государственная церковь, то есть, церковь, подчиненная государству въ своихъ практическихъ отношеніяхъ. Въ этомъ, по мнѣнію г. Соловьева, состояло практическое значеніе протестантства, которое было преимущественно явленіемъ германскаго духа, а потому и развилось главнымъ образомъ въ германскихъ земляхъ (стр. 416—417).

Читателю, знакомому съ исторіею Реформаціи, известно, что она возникла вовсе не изъ стремленія национальныхъ королей подчинить себѣ церковь, а что напротивъ, именно тамъ, где королевская власть получила наиболѣе силы, какъ то, во Франціи и въ Испаніи, сохранился католицизмъ; въ протестантскихъ же земляхъ либо ослабло национальное единство, какъ въ Германіи, либо воздвиглась народная власть, какъ въ Англіи. Изъ собственныхъ словъ г. Соловьева видно, что протестан-

тизмъ развелся преимущественно въ германскихъ земляхъ; значение же германского элемента, какъ имъ же было указано выше, заключается въ сознаніи безусловной свободы и верховнаго значенія лица. Стало быть, протестантизмъ представляеть собою религіозную форму, возникшую изъ потребностей свободы, а отнюдь не изъ стремленія къ государственному единству.

Что же означаетъ все это смутное, противорѣчащее и невѣрное изображеніе исторического развитія среднихъ вѣковъ? И зачѣмъ г. Соловьевъ, указавши на объединяющую дѣятельность государства, заключаетъ свой обзоръ утвержденіемъ, что начало новыхъ вѣковъ характеризуется въ общественной сфере рѣшительнымъ обособленіемъ государства? Вѣдь обособленіе было съ самаго начала, съ противоположеніемъ государства церкви; оно представлялось завершеніемъ всего исторического развигія древняго міра. Въ чёмъ же заключается смыслъ средневѣковой исторії?

Очевидно, г. Соловьеву не удалось сколько нибудь послѣдовательнымъ образомъ провести свое возврѣніе, не смотря на то, что онъ береть только самыя скучныя черты историческихъ явлений. Факты слишкомъ громко противъ него говорять. Справедливо, что средневѣковая жизнь, и всего болѣе въ Западной Европѣ, представляетъ противоположеніе и борьбу двухъ міровъ, духовнаго и свѣтскаго, религіознаго и гражданскаго. Справедливо также, что средневѣковой гражданскій міръ зиждется на началѣ личнаго прѣза, представителями котораго являются преимущественно Германцы. Это собственно даже не государство, а гражданское общество, основанное на началахъ частнаго права. Послѣдствіе этого, оно дробится на безчисленное множество мелкихъ союзовъ, связанныхъ весьма шаткою связью. Отсюда его слабость и трудность сопротивленія притязаніямъ церкви. Послѣдняя, во имя нравственно-религіозныхъ началъ, хочетъ внести единство въ этотъ хаосъ. Она хочетъ осуществить именно тотъ идеалъ, за который ратуетъ г. Соловьевъ, и повидимому она

имѣть для этого всѣ данные, ибо никогда человѣчество не было такъ склонно подчиниться нравственному синтезу, какъ въ средніе вѣка. Если же эта попытка не удалась, то это произошло не отъ того, что церковныя начальства еще недостаточно проникли гражданское общество, а просто потому что это противорѣчить природѣ вещей. Объединеніе всѣхъ общественныхъ элементовъ дѣятельностью нравственно-религиознаго союза не могло совершиться, потому что нравственно-религиозный союзъ, по своему отвлеченному характеру, неспособенъ на такое дѣло, а гражданскій союзъ, основанный на противоположномъ начальѣ права, не поддается такого рода единству. Отсюда безконечная борьба, которая наполняетъ исторію средніхъ вѣковъ.

Но такъ какъ борьба не можетъ быть вѣчна и сама собою вызываетъ потребность соглашенія, то надъ противоположными мирами, церковнымъ и гражданскимъ, возникаетъ новый, третій союзъ, государство, союзъ уже не отвлеченный, а конкретный, сосредоточивающій въ себѣ всѣ общественные интересы, а потому способный объединить стремящіеся врозь элементы. Онъ борется равно противъ феодализма и противъ церкви, и окончательно подчиняетъ ихъ своей верховной власти. Въ этомъ состоить характеристический признакъ политического развитія новаго времени. Ясно, что сущность этого процесса заключается не въ обособленіи государства, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ, а напротивъ, въ имъ же указанной объединяющей дѣятельности государства, что совсѣмъ другое. Этотъ новый шагъ былъ не результатомъ средневѣковыхъ начальъ, а реакцией противъ этихъ начальъ и возвращенiemъ къ государственнымъ понятіямъ древности, обстоятельство, на которое г. Соловьевъ не обратилъ никакого вниманія. Для него эпоха Возрожденія не существуетъ; все представляется только послѣдовательнымъ развитиемъ средневѣковаго порядка.

Однако, возвращаясь къ старымъ начальамъ, новое государство, въ отличіе отъ древняго, не поглощаетъ уже въ себѣ религиознаго и

гражданского общества. Процессъ обособленія совершился и принесъ свои плоды, которые должны сохраниться и для будущаго. Новое государство воздвигается только надъ обоими союзами, подчиняя ихъ себѣ, но не уничтожая ихъ относительной самостоятельности. Это и есть истинное рѣшеніе общественного вопроса, рѣшеніе выработанное всемирною исторіею и составляюще неотъемлемое достояніе человѣчества. Къ сожалѣнію, г. Соловьевъ, при своемъ взгляде на государство, какъ на отвлеченно-юридической союзѣ, ровно ничего въ этомъ не понять, а потому вся дѣятельность государства въ новое время осталась для него непроницаемою тайною. Ложная теорія отразилась на совершенно невѣрномъ изображеніи историческихъ явлений.

Понятно, что при такомъ взгляде, все послѣдующее развитіе западно-европейской исторіи представляется въ радикально ложномъ свѣтѣ. Тамъ, где является реакція противъ средневѣковыхъ началь, г. Соловьевъ видѣть только послѣдовательное развитіе этихъ началь, где созидается новый порядокъ вещей, онъ видѣть только постепенное разложение стараго. Но и тутъ мы не находимъ у г. Соловьева яснаго представленія объ этомъ процессѣ. Понятія перепутываются, факты представляются въ искаженномъ видѣ, и въ умѣ читателя опять таки остается одно недоумѣніе.

Процессъ разложения заладной цивилизациіи изображается у г. Соловьева въ слѣдующемъ видѣ: обособившееся государство, восторжествовавши надъ церковью и феодализмомъ съ помощью земства; то есть третьяго сословія, вступаетъ въ борьбу съ своимъ прежнимъ союзникомъ. «Королевская власть, говоритъ г. Соловьевъ, въ силу общаго принципа западной цивилизациіи, стала стремиться къ полному обособленію, стала присвоивать себѣ абсолютное значеніе въ своей исключительной централизациіи и вместо служенія народнымъ интересамъ, явилась какъ подавляющая и эксплуатирующая народъ враждебная сила». Отсюда реакція со стороны

земства, которое, въ свою очередь, торжествует и наконецъ превращаетъ государство «въ безразличную форму, въ исполнительное орудіе народного голосования.» Это превращеніе составляетъ главный результатъ Французской Революціи, которой начала проникли всюду и повели къ замѣнѣ прежней абсолютной монархіи монархію конституціонною. Но и на этомъ результатѣ движение не остановилось. Торжествующее земство, въ свою очередь, распадается на враждебные классы, а затѣмъ и на враждебныя личности. Общественный организмъ Запада, въ силу послѣдовательного развитія положенныхъ въ основаніе его началъ, раздробляется наконецъ на послѣдніе элементы, на атомы общества. Среди этого всеобщаго разложенія существенное значеніе сохраняетъ одинъ элементъ—материальное богатство, которое одно даетъ силу и власть. Отсюда противоположность богатыхъ и бѣдныхъ, между которыми опять возгорается борьба. Господство капитала, по мнѣнію г. Соловьевъ, лишено всякаго оправданія. Оно опирается исключительно на фактъ, на историческія условія; но историческія условія могутъ меняться. Отсюда стремленіе со стороны труда завладѣть капиталомъ. Это и составляетъ ближайшую задачу соціализма, который имѣть, сверхъ того, и принципіальное значеніе: онъ представляется собою окончательное выдѣленіе и самоутвержденіе общества экономического въ противоположность обществу политическому и духовному. Современный соціализмъ требуетъ, чтобы общественные формы опредѣлялись исключительно экономическими отношеніями, чтобы государственная власть была только органомъ экономическихъ интересовъ народного большинства. Таково, по мнѣнію г. Соловьевъ, послѣднее слово западной цивилизациі, которая, на пути разложения, послѣдовательно идетъ отъ господства церкви къ абсолютизму государства и наконецъ приходить къ наступающему нынѣ господству третьей общественной организаціи—экономической. Этотъ процессъ г. Соловьевъ считаетъ совершенно послѣдовательнымъ и необходимымъ; но

эта необходимость чисто историческая, следовательно только временная и условная. Торжество социализма столь же мало может удовлетворить вечным потребностям человеческого духа, какъ и господство католической церкви или абсолютизм государства; а потому остается только искать новыхъ началъ, которыхъ здѣсь не обрѣтаются (стр. 417—422).

И такъ, г. Соловьевъ предсказываетъ намъ наступающее торжество экономического общества, въ лицѣ социализма, какъ послѣднее слово западной цивилизации. Но зачѣмъ же нужно еще торжествовать экономическому обществу, когда оно и безъ того уже восторжествовало во Французской Революціи и превратило государство въ исполнительный свой органъ? Очевидно, что у г. Соловьева въ распоряженіи находится только одинъ шаблонъ: общество духовное, юридическое и экономическое, и къ этому шаблону онъ безразлично подводить самыя разнородныя явленія. И третье сословіе, и весь народъ, и пролетаріатъ, и Французская Революція, и конституціонная монархія, и социализмъ, все у него смыкается въ одно понятіе экономического общества. Между тѣмъ, известно, что либеральное движение, охватившее Европу, какъ реакція противъ абсолютизма королевской власти, было движениемъ не экономическимъ, а чисто политическимъ. Оно возникло въ Англіи и затѣмъ перешло въ Америку, хотя ни здѣсь ни тамъ не было рѣчи объ экономическихъ вопросахъ. Какими началами руководилась самая Французская Революція, это лучше всего можно видѣть въ томъ памятнике, который составляетъ характеристическую ея особенность, въ Объявленіи правъ человѣка и гражданина. Эти начала суть свобода и равенство, то есть, именно то, что самъ г. Соловьевъ признаетъ основаніемъ права. Свобода есть начало юридическое и политическое, столько же, сколько и экономическое. Оно было подавлено въ первый периодъ развитія новой государственной жизни въ западной Европѣ. Но это произошло вслѣдствіе того, что королевская власть, въ силу общаго

принципа западного развитія, стала стремиться къ обособленію, какъ укрѣлеть г. Соловьевъ: какъ будто на Востокѣ абсолютизмъ монархической власти не достигъ еще большихъ размѣровъ, нежели на Западѣ! Свобода была подавлена вслѣдствіе того, что объединяющая дѣятельность государства и борьба его съ враждебными ему элементами требовали сосредоточенной власти. Когда же государство восторжествовало, свобода снова предъявила свои права, и тогда начался обратный процессъ, не процессъ борьбы экономического общества съ политическимъ, а процессъ пріобщенія къ политической жизни нового элемента, народнаго, во имя начала свободы.

Результатомъ этого процесса является водвореніе конституціонной монархіи, а въ нѣкоторыхъ странахъ и республики, на мѣсто прежняго абсолютизма. Г. Соловьевъ и въ конституціонной монархіи видѣтъ только плодъ разложения западно-европейской цивилизациі. Но если идеальною политическою формою должна считаться та, которая призываетъ всѣ способные къ политической жизни элементы къ совокупной дѣятельности на общую пользу, то конституціонная монархія отвѣчаетъ именно этому признаку. Эта форма не всегда приложима: тамъ, где общественные элементы не приготовлены къ совокупной дѣятельности, тамъ неизбѣжно устанавливается или держится абсолютизмъ; наоборотъ, где по той или другой причинѣ недостаетъ монархического элемента, водворяется республика. Самый успѣхъ конституціонной монархіи зависитъ отъ доброты входящихъ въ составъ ея элементовъ. Но нѣть сомнѣнія, что эта форма является плодомъ не разложения, а созиданія: она представляетъ не упадокъ, а высшій цвѣтъ политической жизни.

Но этого мало. Западно-европейская исторія не только создала высшую политическую форму, неизвѣстную ни древнему миру, ни среднимъ вѣкамъ; она въ эту форму вдыхаетъ новую жизнь, и притомъ жизнь не возвужденную извѣтъ, а зародив-

шуюся въ собственныхъ ея нѣдрахъ. Это совершается у насъ на глазахъ. Провозглашается какъ общее правило, что государство должно быть выражениемъ народности; во имя этого начала создаются новыя политическая тѣла, собираются разсыпанныя храмины, пробуждается новый духъ, который подвигаетъ народы на великія дѣла. Мы не станемъ разбирать здѣсь, вездѣ ли приложимо это начало и можетъ ли оно быть признано абсолютнымъ правиломъ политической жизни; это увлекло бы насъ слишкомъ далеко. Но здѣсь никакого сомнѣнія, что это новѣйшее явленіе западно-европейской цивилизациіи отнюдь не служить признакомъ разложения. Г. Соловьевъ представляетъ намъ западный міръ болѣе и болѣе раздробляющимся на атомы; можно подумать, что тутъ происходитъ борьба всѣхъ противъ всѣхъ. И чѣмъ мы видимъ? Никогда еще въ Европѣ не собирались такія грозныя силы, какъ именно теперь, И эти силы создаются и движутся единымъ, оживляющимъ ихъ народнымъ духомъ, который крѣпнетъ, мужаетъ и проявляется съ невѣдомою прежде энергіею. Главными историческими дѣятелями являются тѣ лица, которыя лучше всѣхъ понимаютъ и воплощаютъ въ себѣ этотъ новый духъ. Такимъ образомъ, явленіе прямо обличаетъ ложную теорію. Фактъ у всѣхъ на виду; но такъ какъ теоретический мыслитель не въ состояніи его объяснить, то онъ предпочитаетъ просто отвернуться отъ него и выводить свой фантастический законъ, умалчивая обо всемъ, что можетъ ему противорѣчить. Но развѣ это научный пріемъ? Того ли слѣдуетъ ожидать отъ серьезнаго мыслителя?

Столь же несостоятельны мнѣнія г. Соловьева на счетъ экономического развитія западной Европы. Здѣсь противорѣчіе въ мысляхъ автора прямо поражаетъ читателя. Владычество экономического общества представляется крайнимъ предѣломъ атомистического разложения; и кто же оказывается представителемъ этого направленія? Соціализмъ, то есть, именно то ученіе, котораго вся сущность заключается въ

отрицанії индивидуализма. И будущее торжество этого ученія представляется намъ какъ окончательное разложение общества на ничѣмъ не связанныя единицы! Какъ же объяснить такую несообразность?

Здѣсь опять обнаруживаются послѣдствія уже извѣстнаго памъ ложнаго взгляда г. Соловьева на соціализмъ. Не изучивши его надлежащимъ образомъ, онъ понялъ его какъ выраженіе того самаго начала, котораго онъ является отрицаніемъ. Въ дѣйствительности, соціализмъ не есть результатъ всего развитія западной Европы, а напротивъ, протестъ противъ этого развитія, но протестъ безсильный, ибо онъ противорѣчитъ природѣ вещей. И въ этой области западно-европейская цивилизациѣ создала нѣчто такое, чего не было ни въ древности, ни въ средніе вѣка, именно, всеобщую свободу экономическихъ отношеній, свободу труда и обмѣна, откуда проистекли тѣ чудеса промышленнаго производства, которымъ наскъ изумляютъ. Свобода не разрѣшаетъ всѣхъ многосложныхъ экономическихъ вопросовъ; нерѣдко она, какъ и всякая свобода, влечетъ за собою прискорбныя явленія; но она представляетъ единственную почву, на которой можно искать разрѣшенія этихъ вопросовъ, и все, что ей противополагается, ведеть не къ улучшенію, а къ ухудшенію созданнаго ею порядка вещей. Критика соціалистовъ, которой безъ всякой провѣрки вторить г. Соловьевъ, могла указать на темные стороны современного экономического быта, но она не изобрѣла ничего, чѣмъ бы можно было его замѣнить. Не смотря на предсказанія г. Соловьева, соціализмъ не осуществится, потому что утопіи неосуществимы. Онъ можетъ возбудить народныя страсти, производить смуты и потрясенія, сбивать съ толку робкіе умы, которые, видя его грозныя полчища, считаютъ нужнымъ входить къ нимъ въ компромиссы; но сила вещей возьметъ свое. Западная Европа еще не закончила своего развитія; послѣдніе результаты предстоятъ еще впереди; но можно навѣрное сказать, что и она, и съ нею весь образованный міръ, останется

при выработанной западною цивилизациою началъ экономической свободы, ибо оно одно соответствует и требованиямъ человѣческой личности, и экономическимъ законамъ, иначаеамъ права, управляющимъ промышленными отношеніями. Объ этомъ мы на-дѣемся когда нибудь подробнѣе поговорить съ читателемъ; теперь же перейдемъ къ области знанія, къ которой г. Соловьевъ прилагаетъ тотъ же самый невѣрный шаблонъ, вслѣдствіе чего и тутъ у него оказываются такие же радикально ложные выводы.

«Характеристическимъ свойствомъ западного развитія, говорить г. Соловьевъ, и въ области знанія является послѣдовательное выдѣленіе и исключительное обособленіе трехъ ея степеней», то есть, богословія, философіи и опытной науки (стр. 422). Между тѣмъ, въ первый періодъ, въ средніе вѣка, въ который, по мнѣнію г. Соловьева, было положено начало всему дальнѣйшему развитію западного міра, мы видимъ вовсе не выдѣленіе и не исключительное обособленіе, а напротивъ, слияніе всѣхъ трехъ степеней. Въ классической древности, религія и философія составляли, какъ мы уже видѣли, двѣ совершенно отдѣльныя области. Философія шла своимъ путемъ, исходя отъ собственныхъ началъ, ничего не заимствуя изъ религіи и не опираясь на ея авторитетъ. Въ средніе вѣка, напротивъ, какъ указываетъ и г. Соловьевъ, философія, а вмѣстѣ съ нею и неотдѣлявшаяся еще отъ нея опытная наука, становится служанкою богословія. Еслибы развитіе западныхъ народовъ дѣйствительно опредѣлялось средневѣковыми началами, то никакого выдѣленія бы не послѣдовало. Самостоятельное движение философіи было опять таки реакцией противъ средневѣковыхъ воззрѣній и возвращеніемъ къ понятіямъ древняго міра. Греческие философы служили и первыми руководителями западно-европейскихъ мыслителей на новомъ поприщѣ. Приходилось вновь со-зидать упавшее философское зданіе, и въ этой работѣ новая мысль искала образцовъ въ тѣхъ великихъ твореніяхъ, которыя были ей завѣщаны древностью. Мало того; не только въ

исходной точкѣ, но и въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи новая философія сдѣлаетъ тѣмъ же началять, какія мы находимъ у мыслителей древняго міра. Никакой особенности западнаго мышленія тутъ нѣтъ, да и не можетъ быть, ибо основныя начала философскаго мышленія всегда и вездѣ одни и тѣ же. Новая философія отличается отъ древней не иною точкою зрѣнія, а большою тонкостью анализа и несравненно болѣе богатымъ содержаніемъ. И тутъ мы находимъ результаты невѣдомые античному міру. Величайшия умы Греціи не произвели ничего, что бы могло сравниться съ критическою философіею, съ этимъ удивительнымъ самоизслѣдованіемъ человѣческаго разума, которое останется вѣчнымъ памятникомъ глубины и силы западно-европейской мысли. И этотъ тончайший анализъ простирается не на одну теоретическую способность, а также и на нравственную область, которая раскрывается съ такою глубиною, какъ никогда прежде. Самъ г. Соловьевъ, какъ мы видѣли, объявляетъ себя удовлетвореннымъ результатами критики Канта. Съ другой стороны, при всей односторонности философіи XVIII столѣтія, нельзя не признать, что ученіе о правахъ человѣка есть явленіе новое, невѣдомое древнему міру, и притомъ явленіе плодотворное, ибо, если свобода и право не могутъ быть признаны въ той безусловной формѣ, какая придается имъ въ этомъ ученіи, то нѣтъ сомнѣнія, что они составляютъ одинъ изъ существеннѣйшихъ элементовъ человѣческаго общежитія. Наконецъ, новый идеализмъ, не говоря объ остальныхъ его взглядахъ, вывелъ понятіе о внутреннемъ развитіи, которое онъ приложилъ къ исторіи человѣчества, какъ единаго духовнаго цѣлаго, начало, опять же неизвѣстное прежде и которое сдѣлалось прочнымъ достояніемъ науки.

Казалось бы, эти результаты довольно велики, чтобы помянуть ихъ добрымъ словомъ. Нельзя же въ изложеніи исторического развитія ограничиваться однимъ отрицаніемъ. Но г. Соловьевъ обо всемъ этомъ умалчиваетъ. Онъ говоритъ только,

что «какъ Людовикъ XIV своимъ абсолютизомъ навсегда уронилъ значеніе монархического государства на Западѣ, такъ и абсолютизмъ Гегеля привелъ къ окончательному паденію рационалистическую философию» (стр. 424). Мы не знали, что вслѣдствіе абсолютизма Людовика XIV монархическое государство исчезло въ Западной Европѣ; примѣры Германіи, Англіи, Италии и самой Франціи до послѣдняго времени, кажется, доказываютъ противное. Что же касается до окончательного паденія рационалистической философи, то авторъ на слѣдующей же страницѣ самъ потрудился дать отвѣтъ на это слишкомъ послѣшное сужденіе. Онъ прямо причисляетъ философию къ тѣмъ старымъ, относительно высшимъ началамъ, «которыя были вытѣснены только изъ сознанія поверхностнаго большинства. «Философія, говорить онъ дающе, считается отжившою, но она сохраняетъ своихъ адептовъ между лучшими умами» (стр. 426, 427). Зачѣмъ же нужно утверждать на одной страницѣ то, что отрицается на другой? Развѣ затѣмъ только, чтобы бросить камень въ западную цивилизацию и потомъ косвеннымъ путемъ воспользоваться ея плодами?

Не абсолютизмъ Гегеля, а внутренняя необходимость заставила человѣческую мысль перейти отъ рациональной философи въ опытной наукѣ. Рациональная философія, исходя отъ чистаго разума, вывела общіе законы мысли и бытія; но это все таки не болѣе какъ форма, которая должна наполниться содержаніемъ, а содержаніе дается опытомъ. Отсюда необходимость стать на иную точку зреія, идти обратнымъ путемъ. Если рациональная философія, исходя отъ мысли, углубляется въ бытіе, то опытная наука, наоборотъ, исходить отъ бытія, чтобы потомъ возвыситься къ мысли. И на этомъ пути человѣческий разумъ, въ западно-европейскомъ мірѣ, пришелъ къ изумительнымъ результатамъ, съ которыми въ древности ничего уже не можетъ сравниться. Нужно ли на нихъ указывать? Передъ человѣкомъ открылась вся природа, и небо и земля, и

движение свѣтилъ и микроскопическая животная. Опытомъ изслѣдованы незыблѣмые законы міrozданія, а человѣческая изобрѣтательность обратила эти законы на свою пользу. Водяной паръ какъ бы волшебствомъ переносить человѣка на отдаленнѣйшія пространства; слово въ мгновеніе облетаетъ земной шаръ. Все это происходитъ у насть на глазахъ, но г. Соловьевъ опять ничего не видитъ. И тутъ онъ говоритъ только, что если мы будемъ смотрѣть на абсолютизмъ эмпирической науки «съ общечеловѣческой, а не съ ограниченной западнической точки зрѣнія, то легко увидимъ его ничтожество» (стр. 424 — 425).

Что односторонній и исключительный опытъ не въ состояніи дать намъ ни полноты знанія, ни еще менѣе полноты жизни, въ этомъ нѣть никакого сомнѣнія. Если форма требуетъ содержанія, то и содержаніе требуетъ формы. Одно восполняется другимъ, и только взаимодѣйствіе обоихъ элементовъ и направленій человѣческаго разума способно привести насть къ желанной цѣли — къ всестороннему и гармоническому познанію истины. Но почему же это взаимодѣйствіе обоихъ элементовъ, изъ которыхъ каждый доселе развивался отдельно, не можетъ совершиться на той же почвѣ? Откуда г. Соловьевъ взялъ, что позитивизмъ въ области знанія «представляеть въ своей сфере необходимое послѣднее слово западнаго развитія», и что «поэтому всякий поклонникъ западной цивилизациіи долженъ признать себя позитивистомъ, если только хочеть быть послѣдовательнымъ» (стр. 424)? Это изреченіе г. Соловьева напоминаетъ тѣхъ русскихъ мыслителей, которые во времена второй французской имперіи утверждали, что Наполеонъ III представляеть собою послѣднее слово западной цивилизациіи. Наступилъ 1870-й годъ, и оказалось, что они ровно ничего не видѣли и не понимали. Теперь послѣднимъ словомъ сталъ князь Бисмаркъ. Если, какъ можно предвидѣть, въ недалекомъ будущемъ, звѣзда Германіи временно померкнетъ, то по-

«пѣднімъ словомъ опять будеть что нибудь другое. Но вѣдь такое признаніе новѣйшаго явленія за послѣднее слово цѣлой цивилизациіи служить только признакомъ близорукости. Наука же вооружаетъ насъ такимъ инструментомъ, который даетъ намъ возможность смотрѣть и въ даль».

Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи можемъ мы признать послѣднее, возникающее передъ нами явленіе за нечто окончательное, далѣе чего высшіе представители современного человѣчества не могутъ идти? Развѣ мы имѣемъ дѣло съ цивилизациєю, уже закончившею свое развитіе? Развѣ передъ нами стоять дряхлые, потерявшиѣ способность къ дальнѣйшему движению народы, а не могучія силы, смѣю идущія впередъ, энергически пробивающія новые пути? Всѣ недостатки западной цивилизациіи проистекаютъ именно изъ того, что она еще не завершилась. И почему, наконецъ, мы должны признать позитивизмъ за единственное выраженіе западной цивилизациіи, тогда какъ въ самомъ западномъ мірѣ существуютъ и вновь возникаютъ направленія совершенно иного рода? Развѣ во Франціи, родинѣ позитивизма, нѣтъ философскихъ школъ, которыя подвергаютъ основныя положенія позитивизма весьма строгой и дѣльной критикѣ? Взгляните на журналъ, издаваемый позитивистами; много ли у нихъ найдется послѣдователей? Они составляютъ не болѣе, какъ весьма узкую секту. Въ Англіи, странѣ преимущественно опытнаго знанія, система Спенсера есть уже выходъ изъ чистаго опыта, ибо она представляеть попытку построить все мірозданіе на основаніи теоріи постоянства силы. Точно также и дарвинизмъ покидаетъ опытную почву, когда онъ выводить цѣлую теорію органическаго развитія, о которой опытъ не даетъ намъ ни малѣйшаго понятія, ибо никто никогда не наблюдалъ превращенія однихъ животныхъ въ другія. Въ Германіи же никогда не исчезавшая философская мысль произвѣла цѣлый рядъ системъ, вовсе не похожихъ на позитивизмъ. Г. Соловьевъ является болѣе или менѣе почитателемъ Шопен-

гауера и Гартмана. Онъ въ книгѣ Гартмана видѣть даже какой то кризисъ, или поворотъ западной философіи, хотя въ сущности никакого тутъ кризиса нѣтъ. Почему же онъ позитивизмъ, а не Гартмана признаетъ послѣднимъ словомъ западной цивилизаци? Наконецъ, столь распространенное явленіе соціализма, въ которомъ г. Соловьевъ тоже видѣтъ послѣднее слово западной цивилизаци, доказывается, по крайней мѣрѣ, что позитивизмъ не можетъ быть признанъ за это послѣднее слово. Г. Соловьевъ считаетъ позитивизмъ и соціализмъ явленіями аналогическими: по его мнѣнію, «позитивизмъ въ области знанія совершенно соответствуетъ соціализму въ области общественной» (стр. 424). Онъ утверждаетъ даже, что соціалисты-мистики и соціалисты-философы являются отдельными исключеніями; вся же масса соціалистовъ ищетъ теоретической опоры въ положительной науки (стр. 405, прим.). Но вѣдь это значитъ идти наперекоръ и логикѣ и фактамъ. Позитивизмъ исходитъ отъ того, что есть, что дается внѣшними чувствами; онъ отрицааетъ самую возможность идти далѣе. Соціализмъ же, напротивъ, отрицаетъ то, что есть, во имя того, чего никогда не было, нѣтъ и не можетъ быть. Какая же есть аналогія между голымъ фактомъ и чистою мечтою? Что касается до утвержденія, что соціалисты-мистики и соціалисты-философы составляютъ не болѣе какъ исключенія, то не говоря уже объ основателяхъ школы, самые новѣйшіе корифеи соціализма, Лассаль и Карлъ Марксъ, какъ известно, вовсе не позитивисты, а сбившіеся съ пути Гегельянцы.

Если же въ самомъ западномъ мірѣ раздается протестъ противъ односторонняго направленія мысли, то на какомъ основаніи можемъ мы утверждать, что этотъ протестъ не приведетъ ни къ какимъ результатамъ, и что западная цивилизаци не въ состояніи идти далѣе данной односторонности? Западная мысль доказала свою способность, и способность необычайную, съ которой никакое другое явленіе въ области познанія не можетъ

сравниться, равно въ умозрѣніи и въ опытѣ; почему же мы должны признать ее неспособною сочетать то и другое? А въ этомъ именно заключается высшее требование науки. Это—тотъ шагъ, который составляеть насущную потребность настоящаго времени, и который долженъ дать намъ окончательные результаты всего предшествующаго развитія мысли. Для этого не нужно никакой новой силы; достаточно существующихъ и уже проявившихся на дѣлѣ. Когда мы совершили двѣ математическія операции, то для сведенія ихъ къ общимъ итогамъ не нужно другаго человѣка; достаточно, чтобы тотъ, кто производить вычисление, хорошо помнилъ обѣ и умѣть сообразить одни даныя съ другими. Гдѣ есть качественное различіе въ предметѣ, тамъ могутъ проявляться одностороннія способности: кто владѣеть одною изъ двухъ противоположностей, тотъ можетъ быть не въ состояніи овладѣть другою; но кто овладѣль обѣими, тотъ навѣрное въ состояніи ихъ связать. Ни теорія, ни опытъ не указываютъ намъ на потребность чего нибудь посторонняго.

Самый законъ развитія, на который опирается г. Соловьевъ, отнюдь не требуетъ, чтобы высшее соглашеніе было произведено иными силами, нежели тѣ, которые проявились въ развитіи частныхъ элементовъ. Въ физическомъ организмѣ, общее единство устанавливается собственнымъ взаимодѣйствіемъ отдѣльныхъ членовъ и системъ, а не какою нибудь извнѣ получающею ими связью. Въ человѣческомъ духѣ, въ силу присущаго ему начала свободы, отдѣльные элементы могутъ выдѣляться и становиться даже во враждебное отношеніе къ другимъ, но это обособленіе послѣдовательно ведетъ къ самоотрицанію, самоотрицаніе же, въ силу внутренняго закона, приводить къ высшему единству. Самоотрицаніе происходитъ оттого, что каждый элементъ, будучи по существу своему частью высшаго цѣлага, содержитъ въ себѣ въ неразрывной связи и себя и другое; а потому онъ не можетъ отрицать другое, не отрицая вмѣстѣ и собственной своей сущности. Какъ же скоро онъ,

опираясь исключительно на самого себя, утверждает свою сущность, такъ онъ неизбѣжно, вмѣстѣ съ тѣмъ, утверждает и другое, а потому снова приходитъ къ единенію съ этимъ другимъ. Въ этой способности выдѣляться, становиться особнякомъ, и потомъ снова соединяться съ другими заключается истинное существо разума и свободы. Свободенъ тотъ, кто способенъ стоять на собственныхъ ногахъ, отдельно отъ другихъ, и кто затѣмъ, по собственной инициативѣ, а не въ силу вицѣней для него связи, соединяется съ другими. И тотъ только въ состояніи свободно соединяться, кто въ состояніи отдѣлиться отъ другихъ и стоять на своихъ ногахъ. Свобода есть отрицательное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и зиждительное начало. И то и другое связаны въ ней неразрывно, ибо оба составляютъ то присущее разумному существу безконечное, которое дѣлаетъ его абсолютнымъ источникомъ собственныхъ дѣйствій и вмѣстѣ съ тѣмъ связываетъ его, какъ съ необъятнымъ материальными мірамъ, такъ и съ верховнымъ началомъ всего сущаго.

Коренная ошибка г. Соловьева заключается въ томъ, что онъ началу свободы придаетъ только отрицательное значеніе. Онъ прямо даже это высказываетъ (стр. 419), несмотря на всѣ свои требованія свободной теократіи, свободной теософіи и свободной теургії. Поэтому онъ въ обособленіи отдѣльныхъ сферъ знанія и жизни видитъ одно отрицаніе и ищетъ спасенія единственно въ возвращеніи ихъ въ лоно мистики. По той же причинѣ онъ и въ свободномъ развитіи не замѣчаетъ ничего, кроме отрицательного движенія. Тамъ, где воздвигается новое зданіе, онъ видитъ только разложеніе старого. Оттого онъ вопреки кидающимся въ глаза фактамъ, вопреки вновь пробудившемуся началу народности, вопреки собирающимся государствамъ, вопреки колоссальнымъ предпріятіямъ, требующимъ громаднаго соединенія силъ, вопреки соціализму, вопреки новѣйшимъ пантейстическимъ системамъ, признаетъ послѣднимъ словомъ западно-европейской ци-

вилизациі атомизмъ въ жизни, атомизмъ въ наукѣ, атомизмъ въ искусствѣ (стр. 426).

Вслѣдствіе этого, онъ и не ожидаетъ ничего большаго отъ этой цивилизациі, которая, въ его глазахъ, высказала послѣднее свое слово, доведши разложеніе до крайнихъ предѣловъ. Не въ свободѣ, по его теоріи, мы найдемъ лѣкарство противъ разрушительного дѣйствія свободы, а въ высшемъ, сверхчеловѣческомъ началѣ. Чтобы спастись отъ этого безконечнаго раздробленія, чтобы оживить накопившійся мертвый матеріалъ, по мнѣнію г. Соловьевъ, необходимо вѣшнее, сверхъестественное наитіе. Ибо то безусловное содержаніе жизни и знанія, которое однозначно можетъ вдохнуть новую жизнь въ это разложившееся тѣло, не находится въ самомъ человѣкѣ и еще менѣе въ окружающемъ его вѣшнемъ мірѣ. Оно составляеть принадлежность другаго, безусловнаго, божественнаго міра, къ которому принадлежитъ и самъ человѣкъ по своему вѣчному началу. «И такъ, заключаетъ г. Соловьевъ, третья сила, существующая дать человѣческому развитію его безусловное содержаніе, можетъ быть только откровеніемъ того высшаго, божественнаго міра, и тѣ люди, толькъ народъ, черезъ который эта сила имѣть проявиться, долженъ быть только посредникомъ между человѣчествою и сверхчеловѣческою дѣйствительностью, свободнымъ, сознательнымъ орудіемъ этой послѣдней» (стр. 430—431).

Мы видимъ здѣсь послѣдовательное приложеніе тѣхъ мыслей, которыя лежать въ основаніи всего міросозерцанія г. Соловьевъ. Отвлеченные, то есть, одностороннія начала, выработанные человѣкомъ, оказываются ничтожествомъ: надобно ихъ бросить и погрузиться въ мистику. Но если въ области теоріи это воззрѣніе обнаружило уже всю свою несостоятельность, если тамъ оно ведетъ къ отрицанію всей разумной стороны человѣческой природы, то есть, именно того, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, то здѣсь, на поприщѣ исторического движенія, оно является вдвойнѣ невѣрнымъ. Не только оно идетъ наперекоръ

очевиднымъ фактамъ, искажая весь смыслъ развитія, но оно заключаетъ въ себѣ отрицаніе самаго развитія, можно сказать даже отрицаніе всякой человѣческой дѣятельности. Ибо въ чёмъ состоять сущность того закона развитія, который самъ г. Соловьевъ положилъ въ основаніе своего исторического изложенія? Развитіе есть внутренній процессъ, осуществленіе собственной природы извѣстнаго существа, при взаимодѣйствіи съ внѣшнимъ міромъ. Сперва она является въ слитномъ состояніи, где вѣсъ частныхъ опредѣленій содержится только въ возможності, потенциальнѣ; развитіе же состоять въ томъ, чтобы эту возможность перевести въ дѣйствительность. Въ силу этого начала, природа развивающагося существа составляеть не только исходную точку, но и цѣль развитія, или идею, имть управляющую. Но осуществленная идея содержить въ себѣ въ полнотѣ опредѣленій лишь то, что уже содержалось въ началѣ, въ слитномъ состояніи, и что содержится въ разнообразныхъ видахъ и на каждой послѣдующей ступени. Все это ничто иное какъ осуществленіе собственной природы даннаго существа, которая, движимая внутреннею, присущею ею силой, сначала излагаетъ всѣ заключающіяся въ ней частныхъ опредѣленій и затѣмъ эти самыя опредѣленія сводить къ высшему единству. Каждый шагъ въ этомъ процессѣ обусловливается взаимодѣйствіемъ съ окружающимъ міромъ, безъ чего невозможно никакое движеніе впередъ, никакой переходъ отъ низшей ступени къ высшей. Но это взаимодѣйствіе опять таки опредѣляется собственною природою развивающагося существа, которое воспринимаетъ въ себя единственно то, къ чему приготовило его внутреннее развитіе, и которое затѣмъ этотъ получаемый извнѣ матеріалъ разлагаетъ и перерабатываетъ собственною, внутреннею силою, обращая его въ свою плоть и кровь. Никогда, ни на какой ступени, развивающееся существо не становится простымъ органомъ или орудіемъ внѣшняго дѣйствія.

Въ человѣкѣ, котораго природа представляетъ сочетаніе безконечнаго и конечнаго, самое это взаимодѣйствіе, составляющее необходимое условіе дальнѣйшаго движения, должно быть двоякое: взаимодѣйствіе съ окружающимъ его материальнymъ міромъ, и взаимодѣйствіе съ осяняющимъ его безконечнымъ началомъ. Всѣдѣствіе этого, религія составляетъ вѣчный и необходимый элементъ исторіи человѣчества. Никогда не было, нѣть и не можетъ быть историческаго момента, въ который бы человѣчество было его лишено. Но въ этомъ взаимодѣйствіи, которое сопровождается его на каждой ступени, человѣчество воспринимаетъ только то, къ чему оно само себя приготовило, и въ этомъ заключается значеніе чисто свѣтскаго развитія. Божество отъ вѣка и до вѣка одно и тоже; но человѣчеству раскрываются тѣ только его стороны, которыя соотвѣтствуютъ данной ступени развитія, а данная ступень развитія опредѣляется не Божествомъ, которое вѣчно и неизмѣнно, а опять же собственнаю природою развивающагося существа и измѣняющеся дѣятельностью внутреннихъ его силъ. Поэтому никогда не было, нѣть и не можетъ быть такого момента, когда бы человѣчество принуждено было сказать: «я вижу, что мои собственные усилия напрасны; они привели только къ разрушенію». Бросимъ все это и будемъ ожидать высшаго наитія». Это было бы отреченіе отъ собственной природы, отъ вложенныхъ въ человѣка силъ, отъ того, что составляетъ цѣль развитія, наконецъ отъ самой возможности развитія. Это было бы шагомъ не впередъ, а назадъ, въ область первоначальной слитности, гдѣ частныя опредѣленія лишены еще вся资料а самостоятельного значенія и содержатся въ лонѣ всепоглощающаго единства.

И если это справедливо для всякой ступени развитія, то тѣмъ болѣе это справедливо относительно того всеединства, которое г. Соловьевъ признаетъ конечною цѣлью всего исторического движения. Это всеединство понимается имъ какъ Духъ,

который долженъ оживить раздробленные и борющіеся между собою элементы, произвести между ними примиреніе и свести ихъ къ высшему согласію. Это единство—не вѣнчнее, а внутреннее; а между тѣмъ, г. Соловьевъ требуетъ, чтобы оно явилось извнѣ, и ожидаетъ даже, что оно проявится черезъ отдѣльный народъ, который будетъ только орудіемъ и посредникомъ между человѣкомъ и сверхчеловѣческою дѣйствительностью. Странный способъ понимать внутреннее единство! Элементы существуютъ, но ихъ внутренняя жизнь должна прийти къ нимъ извнѣ, черезъ кого-то другаго! Если мы не хотимъ играть словами, то мы должны признать, что внутреннее единство присуще самимъ вещамъ: это ихъ собственная жизнь, столь же необходимо имъ принадлежаща, какъ и ихъ раздѣльность. И если на извѣстной ступени развитія преобладаетъ раздѣльность, то тутъ же, на той же ступени, никогда не исчезающее внутреннее единство противодѣйствуетъ раздробленію, и снова, путемъ борьбы, стремится привести расшедшіеся элементы къ высшему соглашенію. Это внутреннее единство и есть та идея, которая составляетъ цѣль развитія, и которая руководить этимъ развитіемъ на всѣхъ его ступеняхъ, начиная отъ первобытнаго единства, проходя затѣмъ черезъ раздробленіе и противоположеніе, и кончая высшимъ единствомъ представляющимъ полное осуществленіе идеи. Свою идею развивающееся существо не получаетъ извнѣ, ибо это собственная его природа, его внутренняя сущность, движущее имъ начало, вѣчно присущая ему жизнь. Въ области органической природы, идея является какъ извѣстный органическій типъ, который осуществляется развитіемъ каждой особи; въ области же духовной, идея есть общий духъ, присущій человѣческимъ обществамъ и управляющій ихъ развитіемъ. Этотъ духъ присущъ человѣчеству не на той или другой только ступени его развитія, а всегда и вездѣ. А такъ какъ человѣкъ, по безконечному элементу своей природы, находится въ постоянномъ вза-

имнодѣйствіи съ Божествомъ, то духъ человѣческий является въ этомъ смыслѣ вѣчнымъ органомъ бѣзконечнаго Духа Божь-
яго, ведущаго человѣчество въ высшему совершенству, но орга-
номъ не страдательнымъ, а дѣятельнымъ, ибо Духъ Божій дѣй-
стуетъ въ человѣкѣ путемъ сознанія и свободы.

Изъ всего этого ясно, что человѣческий духъ не можетъ быть по-
нять только какъ посредникъ, получающій извѣнѣ свое содержаніе и
переводящій это содержаніе во вѣнчаній міръ. Свое содержаніе онъ
получилъ искони; онъ самъ въ себѣ носить вѣчныя начала, кото-
рыя онъ осуществляетъ пугемъ развитія. Всѣдѣствіе этого,
человѣкъ является органомъ Духа на всѣхъ ступеняхъ исто-
рическаго движенія, всякой разъ какъ онъ дѣйствуетъ для об-
щихъ цѣлей человѣчества, въ періоды разложенія, также какъ
и въ періоды сложенія, ибо и то и другое равно необходимо.
Органомъ Духа является и рациональный философъ, умствен-
нымъ взоромъ окидывающій всю вселенную и указывающій че-
ловѣку высшія начала познанія и жизни, и ученый, опытнымъ
путемъ изслѣдующій законы природы, и государственный че-
ловѣкъ, совершающій преобразованія въ гражданской сфере, и
промышленникъ, покоряющій природу и заставляющій ее слу-
жить цѣлямъ человѣка. Духъ живеть внутри насъ и является
во всемъ. Чтобы получить его откровеніе, нужно не ожидать
внѣшняго наитія, а только оглянуться кругомъ себя и понять
то, что дѣлается теперь, что дѣжалось вчера, что дѣжалось съ
самаго начала исторіи человѣчества. Это пониманіе не всегда
возможно; оно дается только на извѣстной ступени развитія;
человѣкъ долженъ къ нему приготовиться собственою работою
и собственною дѣятельностью. Ибо, хотя Духъ живеть и дѣй-
стуетъ всегда и вездѣ, но не всегда онъ понятенъ для соб-
ственныхъ своихъ органовъ. Каждый изъ нихъ преслѣдуєтъ
свои частныя цѣли, не сознавая того общаго закона, который
связываетъ эти цѣли и дѣлаетъ изъ нихъ одно цѣлое. Созна-
ніе этого закона составляетъ необходимое условіе для откро-

венія Духа, а это сознаніе вырабатывается именно тѣми отвлечеными началами, противъ которыхъ ратуетъ г. Соловьевъ, рациональною философіею, опытною наукою, и наконецъ, сочетаніемъ обѣихъ, чтѣ составляеть высшую ступень человѣческаго разумѣнія. Здѣсь поѣтому лежитъ истинное поприще для дѣятельности мысли и вмѣстѣ съ тѣмъ истинное приготовленіе для высшаго религіознаго синтеза, который долженъ свести къ конечному единству всѣ отдельныя сферы и элементы человѣческой жизни. Кто хочетъ понять существо Духа и управляющіе имъ законы, тотъ долженъ прежде всего обратиться къ идеалистической философіи нового времени, которая бросила въ эту область такие глубокіе взгляды, съ которыми ничто не можетъ сравниться. Тотъ же, кто рациональную философію считаетъ пустымъ призракомъ, кто во всемъ развитіи нового времени не видитъ ничего, кроме ничтожества, и ожидаетъ новой жизни отъ вѣнчанаго наитія, тотъ навѣрное ничего не пойметъ ни въ природѣ Духа, ни въ его проявленіяхъ. Вмѣсто работы и дѣятельности, онъ будетъ указывать на покой; вмѣсто яснаго сознанія, онъ будетъ проповѣдывать мистицизмъ; всѣ свѣтскія сферы потеряютъ свою самостоятельность, и свобода превратится въ пустой звукъ, подъ которымъ будетъ скрываться порабощеніе.

Русский человѣкъ не безъ нѣкоторой грусти увидитъ, что эту роль страдательного посредника г. Соловьевъ предназначается именно русскому народу. Когда говорится о внутреннемъ единствѣ всѣхъ элементовъ, выработанныхъ исторіею человѣчества, то казалось бы, что это начало должно быть одинаково присуще всѣмъ. Откровеніе Духа всеединства не можетъ быть специальнѣмъ дѣломъ какого нибудь особеннаго народа; оно можетъ проявляться только въ общеніи всѣхъ народовъ, призванныхъ къ осуществленію совокупными силами общихъ задачъ человѣчества. Но г. Соловьевъ, который такъ решительно возастаетъ противъ всякаго обособленія, почему то на-

ходить необходимымъ, чтобы именно всеединство открылось особому народу и черезъ него сообщилось бы уже всѣмъ другимъ. Въ добавокъ, этотъ народъ не долженъ имѣть никакихъ качествъ, которыя дѣлали бы его достойнымъ такого высокаго призываія. Онъ «не нуждается ни въ какихъ особыхъ преимуществахъ, говорить г. Соловьевъ, ни въ какихъ специальныхъ силахъ и вицѣальныхъ дарованіяхъ, ибо онъ дѣйствуетъ не отъ себя и осуществляется не свое». Отъ него «требуется только свобода отъ всякой исключительности и односторонности, возвышеніе надъ узкими специальными интересами, требуется, чтобы онъ не утверждалъ себя съ исключительною энергией къ какой нибудь частной, низшей сферѣ жизни и дѣятельности, требуется равнодушіе ко всей этой жизни съ ея мелкими интересами, всесѣлая вѣра въ положительную дѣйствительность высшаго міра и пассивное къ нему отношеніе». Именно эти свойства, по мнѣнію г. Соловьева, принадлежать славянскому племени и въ особенности русскому народу. Г. Соловьевъ утверждаетъ даже, что самая историческая условія не позволяютъ искать иного посредника, носителя третьей божественной силы. Востокъ всесѣло преданъ уже первой силѣ, первобытному единству, Западъ—второй, дробленію и множеству; свободнымъ отъ обоихъ началъ осталось только Славянство, и въ особенности Россія, которая такимъ образомъ одна можетъ стать историческимъ проводникомъ третьаго начала. Но двѣ первыя силы совершили уже свое дѣло и привели подвластные имъ народы къ смерти и разложению. Нужно вдохнуть въ нихъ новую жизнь, а на это способна одна Россія, которая доселе «могла только инстинктивно, безъ ясной сознательности, ждать своего призываія» (стр. 431—432, 435). Г. Соловьевъ видитъ подтверждение своей мысли даже въ наружномъ образѣ раба, который будто бы доселе лежитъ на нашемъ народѣ, а равно и въ неудовлетворительномъ положеніи Россіи въ экономическомъ и

другихъ отношеніяхъ, ибо, говорить онъ, «та высшая сила, которую русскій народъ долженъ провести въ человѣчество, есть сила не отъ міра сего, и виѣшнее богатство и порядокъ относительно ея не могутъ имѣть никакого значенія» (стр. 432, прим.).

Читатель, безъ сомнѣнія, съ нѣкоторымъ удивленіемъ увидѣтъ эти строки, подписанныя именемъ Соловьева. Неужели же въ самомъ дѣлѣ русскій народъ, въ теченіи тысячелѣтняго своего существованія, ограничивался тѣмъ, что безсознательно ждалъ своего будущаго призванія, оставаясь равнодушнымъ къ дѣламъ міра сего? Вѣдь русская исторія представляеть бывшій листъ только для неумѣющихъ читать. Кто носить имя Соловьева, тотъ долженъ бы знать это лучше другихъ. На каждой страницѣ этой исторіи, онъ можетъ прочесть, въ чёмъ состояла та великая задача, которую въ теченіи тысячи лѣтъ исполнялъ русскій народъ. Всѣ свои величія, дарованныя ему Богомъ силы, всю свою несокрушимую энергию, всю свою способность выносить всякаго рода тяжести и невзгоды въ виду указанной цѣли, онъ посвятилъ одному дѣлу, составляющему его историческій подвигъ, именно тому, кото-
рое г. Соловьеву представляется пустою и формальною отвлеченностью—созданію русскаго государства. Медленно, шагъ за шагомъ, но съ неуклонною послѣдовательностью и упорствомъ возвдвигается это колоссальное зданіе. Оно начинается съ незамѣтныхъ почти зачатковъ: небольшое княжество, на берегахъ Москвы-рѣки, состоящее изъ нѣсколькихъ сель и обгороженныхъ городковъ, подвластное Татарамъ и внутри себя дробящееся, какъ помѣстье — вотъ начало русскаго государства. Но князья этого ничтожнаго владѣнія сознаютъ свое призваніе; они начинаютъ собирать земли, покоряютъ сосѣднихъ владѣльцевъ, свергаютъ наконецъ иго Татаръ, расширяютъ свои границы во всѣ стороны. И всѣ члены этого союза, отъ малы до велика, отъ первого боярина до послѣдняго крестьянина,

становятся крѣпостными государству, посвящають себя всецѣло служенію отечеству. Наконецъ, окрѣпшая Россія, одолѣвші внутреннихъ враговъ, побѣдивши сосѣдей, выдвигаеть изъ себѣ богатыря, открываеть себѣ путь въ Европу, становится членомъ европейской семьи. Новые подвиги знаменуютъ этотъ новый періодъ ея жизни: разбивается на голову Карлъ XII, побѣждается Фридрихъ Великій, сокрушаются сила Турецкой Имперіи, низвергается Наполеонъ. Все ростетъ это исполинъ, свое тѣло, занимающее седьмую часть земного шара, заключающее въ своихъ нѣдрахъ и безконечные сѣверные льды, и всю роскошь юга, и необозримыя тучныя поля и горы съ несметными богатствами. Сотни разнообразнѣйшихъ племенъ преклоняются передъ русскою державою,

И семь морей немощнымъ плескомъ
Тебѣ поютъ хвалебный хоръ.

И донынѣ еще, послѣ тысячелѣтняго существованія, продолжается этотъ величавый ростъ русского государства и проявляется мощь его сыновъ. На нашихъ глазахъ, русскій штыкъ проникаетъ въ самую глубь Азіи и доходитъ до подножія Гималай. Совершая чудеса упорства и отваги, онъ среди снѣговъ переходитъ Балканы и воздвужаетъ русское знамя у воротъ Константиноポля. А рядомъ съ доблестью штыка является и подвигъ гражданскій. Гдѣ было крѣпостное право, возвращается общая свобода. Тяжелое служеніе отечеству сдѣлалось не нужнымъ; отечество окрѣпло и открываетъ всѣмъ сынамъ своимъ новое, широкое поприще для дѣятельности и развитія. На нашихъ глазахъ, мирнымъ, гражданскимъ путемъ, совершаются преобразованія, для которыхъ въ другихъ странахъ требовались вѣка и потоки крови. Россія въ два десятка лѣтъ, по державному мановенію, вся обновилась, покончила расчеты съ старымъ и готова зажить новою гражданской жизнью.

А г. Соловьевъ призываетъ ее къ аскетическому отрѣщению

Отъ всего земного, къ страдательному ожиданію какого то будущаго наитія! Право, вся наша предыдущая исторія во все не означаетъ такого равнодушія къ дѣламъ и благамъ міра сего, какое требуется для подобнаго призванія! Если Россія — великая страна, если она играла и играть роль въ исторіи человѣчества, то она обязана этимъ именно тому, что она никогда не пренебрегала мірскими дѣлами, а всегда упорно преслѣдовала практическія цѣли. И если есть въ ней коренной недостатокъ, о которомъ не можетъ не скрупляться всякий истинно-русскій человѣкъ, такъ это именно то, что ея цѣли всегда были исключительно практическія. Подвигами военными и гражданскими наполнена русская исторія; но работа ума, интересы знанія, обозначены въ ней лишь въ скучныхъ чертахъ. А потому самымъ пламеннымъ желаніемъ русского сердца можетъ быть только восполненіе этого недостатка. Что русскій человѣкъ способенъ на такое дѣло, мы это знаемъ: достаточно указать на работы по русской исторіи. Но доселѣ государственные требованія стѣсняли свободу умственного труда. Нынѣ это препятствіе устранено; свободное поприще открылось, и мы должны доказать свою способность дѣлать. Въ этомъ, а не въ мистическомъ ожиданіи будущаго наитія состоить наша ближайшая задача.

Но для того чтобы исполнить эту задачу, необходимо усвоить себѣ плоды всей предшествующей работы человѣчества, ибо только опираясь на предшественниковъ, можно идти впередъ. Эти плоды даются намъ европейскимъ просвѣщеніемъ. Если же мы въ европейскомъ просвѣщеніи будемъ видѣтьничтожество и мертвчину, если, отвернувшись отъ него, мы будемъ искать чего то новаго, невѣдомаго доселѣ миру, то мы не только не пойдемъ впередъ, а глубже и глубже потонемъ въ невѣжествѣ и мракѣ, въ которые мы и безъ того довольно долго были погружены.

Конечно, усвоеніе плодовъ европейскаго просвѣщенія не озна-

чаетъ погони за всякою новою, и преимущественно передовою идеикою, появляющеюся въ европейской печати, какъ будто эта мимолетный цвѣтъ представляетъ собою послѣднее слово науки и жизни. Это легкомысленное сказаніе, которое прикрываетъ себя либеральнымъ знаменемъ, но всегда готово отдать свободу на жертву радикализму и соціализму, можно предоставить многочисленному полчищу извѣстнаго направлениія русскихъ журналистовъ и тѣхъ ученыхъ, которые не умѣютъ возвыситься надъ уровнемъ журналистовъ. Пускай они единственno истиннымъ признаютъ то, что родилось сегодня; пускай они религию и философию считаютъ отжившими свой вѣкъ, а доказанный до уродливости реализмъ высшимъ плодомъ человѣческой мудрости; пусть они въ самыхъ крайнихъ и поверхностныхъ мыслителяхъ видятъ руководителей европейскаго просвѣщенія, а на всякое возраженіе противъ такъ называемыхъ передовыхъ идей смотрять какъ на проявление подлежащихъ уничтоженію реакціонныхъ взглядовъ; пускай корифеи соціализма представляются имъ какою то святынею, которой непозволительно касаться; пускай они, съ высоты своего изъ вѣтра сотканнаго величія, торжественно поучаютъ русское общество на счетъ всякихъ научныхъ, литературныхъ и общественныхъ вопросовъ, вселяя въ него ту пустоту, которая господствуетъ въ нихъ самихъ; пусть они невѣжество принимаютъ за ученость, а науку за невѣжество: все это составляетъ неизбѣжное проявление той умственной пошлости, которая въ значительной степени имѣть силу всегда и вездѣ, а въ мало образованномъ обществѣ болѣе, нежели гдѣ либо. Противъ этого зла существуетъ только одно лѣкарство: основательное образование, то есть, также европейская наука. Истинно образованный человѣкъ не приметъ пѣну просвѣщенія за самое просвѣщеніе. Онъ истину видѣть не въ томъ, что появляется сегодня, съ тѣмъ чтобы исчезнуть завтра, а въ томъ, что составляетъ общую связь явлений, что заключаетъ въ себѣ

зalogъ будущаго, потому что имѣть корни въ прошедшемъ. Плоды просвѣщенія даются только всѣмъ предшествующимъ развитіемъ мысли, и только въ совокупности этого развитія можно обрѣсти твердую почву для дальнѣйшаго движенія впередъ.

Но если мы станемъ отвергать весь этотъ предшествующій ходъ и видѣть въ немъ только ничтожество и тѣлѣ, то мы потеряемъ уже всякую почву и впадемъ въ еще большее легко-мысліе, нежели то, противъ котораго мы ополчаемся. Тогда намъ останется только предаваться безграничному разгулу фантазіи, презирать непонятную нами дѣйствительность и услаждаться мечтами о собственномъ превосходствѣ, основанными единственно на томъ, что мы доселъ ничего не дѣлали, то есть, опять же на совершенной пустотѣ. Этимъ нѣкогда занимались славянофилы, въ тѣ блаженные времена, когда Хомяковъ писалъ Семирамиду, а Кирѣевскій фантазировалъ о всемірной исторіи. Но и тогда серіозные умы, прошедши черезъ научную школу, враждебно относились къ такого рода направлению. У Хомякова, въ одномъ изъ его писемъ, какъ то разъ невольно вырвалось признаніе: «досадно видѣть, что за насъ одни инстинкты, а мысль и знаніе не хотятъ съ нами мириться». И точно, въ научномъ отношеніи результаты славяно-Фильскихъ мечтаній оказались равными нулю, несмотря на то, что они исходили отъ весьма умныхъ и даровитыхъ людей. Но въ то время позволительно было мечтать, ибо пути для науки были закрыты; это былъ запрещенный товаръ, который тайкомъ только провозился въ Россію. Теперь же двери растворились и настала пора для серіозной ученой работы, которая одна можетъ вывести русскую мысль на твердую дорогу, освободить общество отъ владычества журнального верхоглядства и положить прочное основаніе будущему зданію русского просвѣщенія. Отъ крѣпости этого фундамента, отъ качества положенного въ него труда, зависить вся будущность Россіи, какъ образованнаго

государства. А потому, въ настоящее время, не можетъ быть ничего вреднѣе этого презрительного отношенія къ умственной работѣ человѣчества и прославленія страдательного ничего недѣланія, какъ признака высшаго призванія народа. Съ какимъ горькимъ чувствомъ долженъ просвѣщенный русскій человѣкъ, принимающій къ сердцу высшіе интересы и нравственное достоинство своего отечества, смотрѣть на молодаго русскаго ученаго, который, превозносясь своимъ только что вчера зародившимся научнымъ сознаніемъ, обращается къ старымъ западнымъ народамъ съ высокомѣрною рѣчью: «вы въ теченіи многихъ вековъ работали неутомимо, стараясь пробивать для мысли новые пути; вы извѣдали вдоль и поперекъ законы неба и земли; вы сдѣлали изумительныя открытія и покорили природу цѣлями человѣка; вы углублялись мыслью въ высочайшиѣ вопросы, какіе могутъ представляться человѣческому уму, изслѣдуя ихъ со всѣхъ сторонъ, совершая исполнинскіе подвиги логическаго построенія: такъ я же скажу вамъ, что все это дрянь и ничтожество! А вотъ мы въ теченіи тысячелѣтія сидѣли, сложа руки; нашъ умъ былъ празднѣй; наши таланты были зарыты въ землю; не заботясь о своихъ собственныхъ дѣлахъ, мы прозябали въ безсознательномъ ожиданіи будущаго призванія. Но именно поэтому-то мы и считаемъ себя избранныками Божиими. Насъ непремѣнно постигнетъ высшее наитіе, и мы укажемъ вамъ новыя начала и вдохнемъ въ васъ новую жизнь». Какое назидательное поученіе и какой нравственный примѣръ, и для Европы, и для русскаго юношества, жаждущаго слова истины, ожидающаго указанія цѣли для своихъ стремленій и надеждъ!

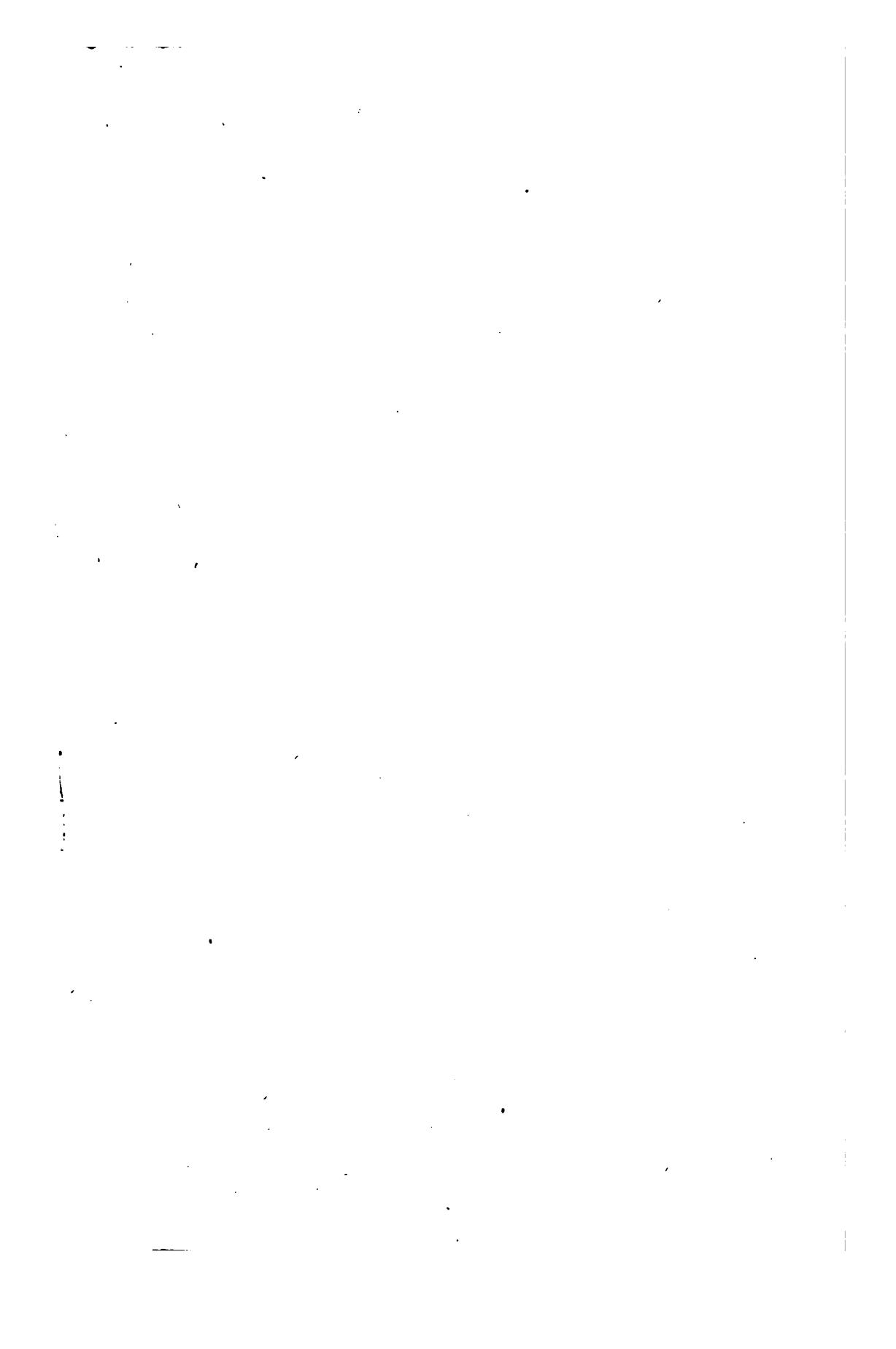
Въ чтеніи, изданномъ подъ заглавіемъ Три Силы, г. Соловьевъ, нападая на такъ называемыхъ западниковъ, поклоняющихся европейскому просвѣщенію, говорить, что до сихъ поръ русская интеллигенція, вместо образа и подобія Божиаго, продолжаетъ носить образъ и подобіе обезьяны. Если это

относится къ нѣкоторой части нашего общества, которая въ настоящее время специально величаетъ себя интеллигенцію, потому что пишетъ въ журналахъ, то это, можетъ быть, недалеко отъ истины. Но нельзя не опасаться, чтобы русскій человѣкъ, въ черезъ-чуръ усердномъ стараніи совлечь съ себя образъ обезьяны, не надѣлъ на себя образъ другаго животнаго, которому нашъ баснописецъ влагаетъ въ уста извѣстные стихи:

Ну право, порютъ вздоръ!
Я не привѣтила богатства никакого;
Все только лишь навозъ да соръ.

Носить образъ и подобіе Божіе значитъ быть въ истинномъ смыслѣ человѣкомъ. Но человѣкъ въ истинномъ смыслѣ тотъ, кто слѣдуєтъ извѣстному изреченію: «я человѣкъ и ничего человѣческаго не считаю себѣ чуждымъ». Для человѣка въ истинномъ смыслѣ, также какъ и для истиннаго христіанина, «нѣсть Еллинъ ни Іудей», нѣть Востока, ни Запада. Принадлежа къ извѣстной народности, онъ живеть общую жизнью человѣчества. Съ этой точки зрѣнія, вся прошедшая исторія міра есть наше собственное прошлое. Не отталкивать его отъ себя съ отрицаніемъ и презрѣніемъ, а усвоить его себѣ, понять его смыслъ, радоваться его радостями и скорбѣть его скорбью, такова великая задача, которая предстоитъ русской наукѣ, если она хочетъ стать на высоту своего человѣческаго призванія. Объ этомъ мы мечтаемъ и къ этому мы стремимся, не презирая свой народъ, а напротивъ, пламенно любя свой народъ и считая его способнымъ совмѣстить въ себѣ все человѣческое. Это тотъ идеалъ, который завѣщанъ намъ нашими предшественниками на поприще труда и науки. Его носили въ душѣ своей просвѣщеннѣйшие русскіе люди, которыхъ ряды, къ сожалѣнію, становятся болѣе и болѣе рѣдки.

Но призваніе должно быть доказано не словами, а дѣ-





ВЪ ПРОДАЖѢ

СОЧИНЕНИЯ ТОГО ЖЕ АВТОРА:

Областных учреждений въ Россіи М. 1856 г.	3 р.
Опыты по Исторіи Русскаго права М. 1858 г.	1 р.
Очерки Августин и Франціи М. 1858 г.	1 р.
Несколько современныхъ вопросовъ М. 1862 г.	1 р.
Исторія политическихъ учений. 4 части М. 1868—1878 гг.	
каждая часть	3 р.
Наука и Религія М. 1879 г.	4 р.
В. Герье и Б. Чичерина.	
Русский аристократизмъ и общинное землевладеніе. М. 1878 г.	2 р.